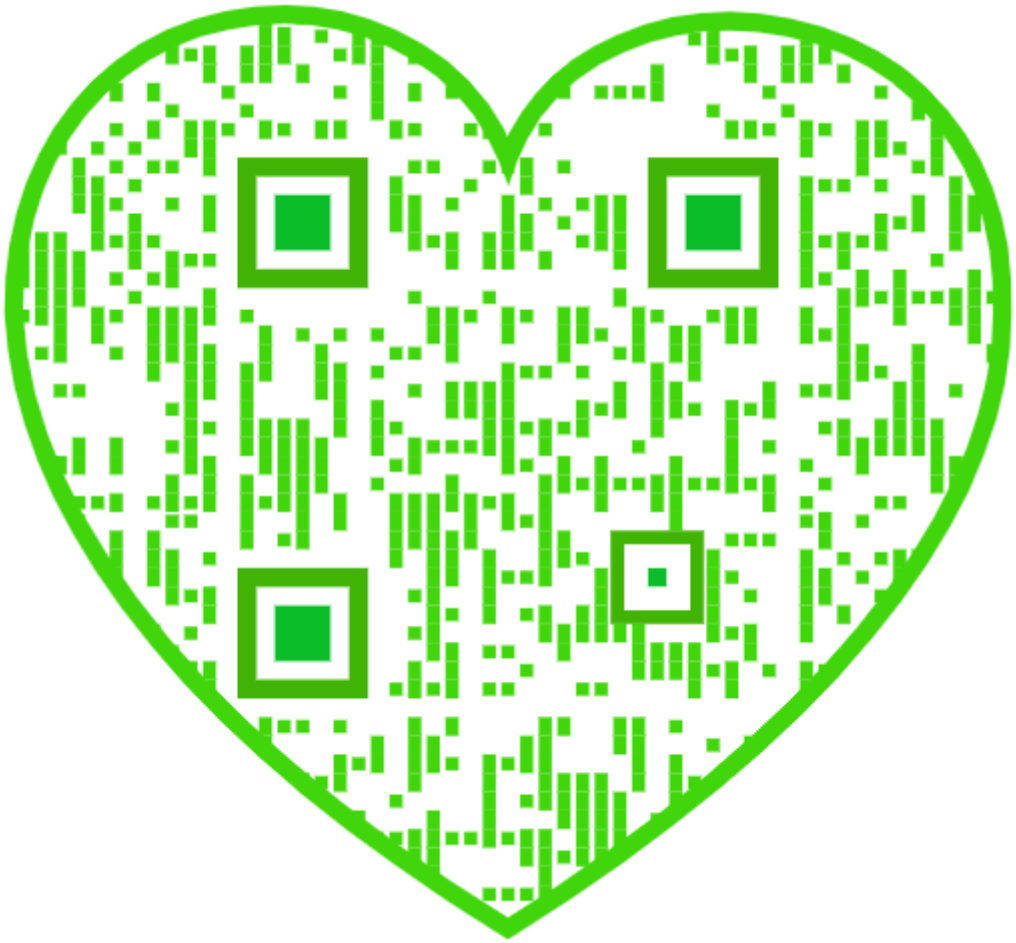
DE LEER DER ZIELSVERMOGENS

DOOR J. BREDERVELD

MET EEN VOORWOORD VAN

DR. T. HOEKSTRA

J. H. KOK - KAMPEN



DE LEER DER ZIELSVERMOGENS

DE LEER DER ZIELSVERMOGENS

DOOR

J. BREDERVELD

Onderwijzer aan de Gereform. U. L. O. School te Leiden

MET EEN VOORWOORD VAN

Dr. T. HOEKSTRA

Hoogl. a. d. Theol. School te Kampen

UITGAVE VAN J. H. KOK TE KAMPEN

Enkele jaren geleden heeft Gereformeerd Schoolverband *een prijsvraag uitgeschreven over de leer der zielsvermogens. Naar het oordeel der Jury kon geen van de ingekomen antwoorden bekroond worden. Het manuscript, dat later bleek den heer J. Brederveld, onderwijzer aan de Geref. Ulo school te Leiden, tot auteur te hebben, werd een eervolle vermelding waardig gekeurd.*

Sinds heeft de heer J. Brederveld zich met dit onderwerp bezig gehouden, en resultaat van zijn studie is het boek dat thans het licht ziet. Zonder met elk onderdeel van het betoog in te stemmen, voldoe ik gaarne aan het verzoek van den Schrijver een kort voorwoord te geven. Dit boek is alleszins waard er met belangstelling kennis van te nemen. Het biedt niet alleen een historisch overzicht van de voornaamste opvattingen, maar neemt ook terdege positie in het voor de Christelijke psychologie zoo gewichtige vraagstuk der zielsvermogens. Het bestrijdt op uitnemende wijze de eenzijdige „vermogenszielkunde" eu geeft daarna aan in hoeverre het vermogensbegrip in een psychologie bruikbaar is.

Het laatste stuk zal vooral onze Christelijke onderwijzers interesseeren, daar het 't probleem onder de oogen ziet, welke waarde de leer der zielsvermogens voor de paedagogiek heeft. Hun in 't bijzonder zij dit werk ter bestudeering aanbevolen.

Dit boek, geschreven door een jong onderwijzer, legt getuigenis af van nauwgezette bronnenstudie en zelfstandig nadenken. Het is een eere voor de Christelijke onderwijzers, dat zulk een werk uit hun eigen kring is voortgekomen.

Moge het den Heere behagen het leven van den auteur te verlengen, opdat hij zijn studieijver en denkkracht kan ontwikkelen en een krachtig medebouwer worden aan een Christelijke paedagogiek, waarvoor nog maar pas de fundamenten zijn gelegd.

Dr T. HOEKSTRA.

INLEIDING.

1. Is er in onzen tijd nog plaats voor een onderzoek naar de leer der zielsvermogens? De zielkunde mag zich ongetwijfeld in levendige belangstelling verheugen. Maar voor velen staat ze in haar huidigen experimenteelen vorm reeds te ver van het leven. En er wordt geklaagd over den sterken overgang, welken men doormaakt wanneer men zich van een handboek der zielkunde wendt tot een levenden mensch, of tot een drama of roman of tot de geschiedenis. Dáár zien we het leven der ziel, zooals we het mee kunnen leven. Maar de wetenschappelijke zielkunde schijnt zich veeleer met abstracties bezig te houden. En in 't bizonder moet dit het geval zijn met een thema als dat der zielsvermogens, dat de eigenlijke vakpsychologen meest laten liggen, omdat ze er in hun onderzoekingen geen nut van hebben.

Wie nu bedenkt, dat het dezelfde menschelijke geest is, die in zijn beschouwing van het zieleleven tot zulke verschillende richtingen van onderzoek komt, als in bovenstaande tegenstellingen is aangeduid, zal zich hierover verwonderen, en de verwondering zal hem drijven tot de vraag, of hier toch niet verband is, en of niet iedere richting haar bizondere waarde en eigen plaats heeft. En wie zich overgeeft aan de zaken, ook waar die zaken „abstracties" zijn, zal ook hier een rijk gebied vinden, hoewel het aanvulling behoeft om niet eenzijdig te worden. Het is nu eenmaal zoo dat we spreken van verstand, wil, geheugen en dergelijke, en dat deze te zamen zielsvermogens worden genoemd. En nu een van tweeën: hier hebben we met realiteiten te doen in het zieleleven, en dan moeten deze worden onderzocht. Of wel, het zijn slechts samenvattende benamingen, maar dan moeten we toch weten, wat we er mee bedoelen, en in hoeverre onze spreekwijze gewettigd is.

Het nadenken over deze dingen, ook al brengen we hiermee geen empirische stof aan, of schilderingen van het concrete

zieleleven, mag dus niet waardeloos genoemd worden. Want niet alleen, dat we woorden als verstand en wil practisch gebruiken, er bestaan richtingen in wijsbegeerte en zielkunde, die in de zielsvermogens realiteiten zien, er zijn andere, die dit verwerpen. En dit zijn theoretische vragen, maar die als alle theoretische vragen practische consequenties hebben. Ook het empirisch zielkundig onderzoek staat en stond onder sterken invloed van theoretische beschouwingen. En evenzeer is dit het geval in andere wetenschappen, b.v. in physica en biologie. Men denke voor de laatste slechts aan de begrippen doelmatigheid en levenskracht. Ja zelfs de denkers die naar het irrationeele neigen, trachten hun meeningen met overvloedige redenen als rationeel voor te stellen.

We mogen dus op excuus hopen voor de behandeling van dit onderwerp. Een andere vraag is, wat onder een leer der zielsvermogens te verstaan is. Leer wil hier niet zeggen: systematische behandeling van een bepaald onderwerp, zooals we b.v. spreken van warmteleer of ziektenleer. Niet alleen dat het systematische vaak ontbreekt en de behandeling vaak te wenschen overlaat — het gaat hier niet over een wel afgerond gebied van feiten. We kunnen niet zeggen: dát zijn de vermogens, en daar zal ik u nu iets van meedeelen. De vermogens zijn niet een rechtstreeks gegeven gebied van werkelijkheid, maar uit de feiten *besluit* men tot het bestaan van vermogens. Onder leer is hier dus te verstaan: leerstelling, theorema. Deze leer is schematisch aldus uit te drukken: de ziel bezit vermogens en deze moeten alzóó en alzóó aangenomen of gedacht worden. Doch daar nu vaak door degenen, die dit theorema aannamen, de zielkunde zóó werd behandeld, alsof ze de beschrijving was van een bepaald stel vermogens, werd vermogensleer dikwijls zooiets als we straks noemden, toen we spraken van warmteleer en ziektenleer. Toch zijn deze twee opvattingen scherp uitéén te houden. Men kan zeer wel het theorema aanhangen, dat de ziel vermogens heeft, zonder dat men de zielkunde maakt tot vermogenszielkunde. Ongetwijfeld zal dit theorema grooten invloed uitoefenen op de geheele behandeling der psychologie. Maar het is juist de vraag, hoever deze invloed zich uitgestrekt heeft, en zich rechtens uitstrekken mag — verondersteld, dat de stelling zelf waar is. Bij het onderzoek naar de geschiedkundige vormen waaronder de vermogensleer in de zielkunde optrad, moet men het verschil in deze twee standpunten helder voor oogen houden. De verwarring ervan

geeft soms den indruk, dat de vermogensleer overal en nergens is. Waar dan nog bij komt, dat de vermogens*terminologie* vaak nog gebruikt wordt door hen, die het theorema verwerpen, terwijl er ook is een theoretisch verwerpen, en practisch weer binnenhalen.

Het is thans ons doel de opvattingen aangaande de zielsvermogens in de geschiedenis te schetsen, de huidige meeningen beknopt weer te geven en tenslotte te trachten zelf in deze zaak stelling te nemen Wat het geschiedkundig overzicht aangaat: dit is niet allereerst in historisch interesse ondernomen. We behandelen alleen hoofdpersonen en hoofdstroomingen, met het doel dat de kwestie zelve ons daardoor duidelijker wordt. Zoo kunnen we détails vermijden, die niet ter zake dienen, en hebben de gelegenheid te zien welke resultaten der denkers als min of meer waardevol hebben te gelden. Daarbij laten we eerst bijna uitsluitend de voorstanders der vermogensleer aan 't woord, en daarna de bestrijders, omdat, ofschoon door een lange ontwikkeling voorbereid, het eerst laat tot een beslissend treffen kwam.

2. Oriënteeren we ons voorloopig omtrent het vermogensbegrip. Niemand zal in populaire spreekwijze er aanmerking op maken, dat gesproken wordt over het verstand, het geheugen, den wil van den mensch, en dat deze te zamen vermogens van den mensch of zielsvermogens worden genoemd. Maar zoodra men deze termen wetenschappelijk in de zielkunde wil aanwenden, rijst er oppositie. Men wijst er op, dat woorden als verstand en wil wel namen zijn van zelfstandigheden, maar dat ze toch geen *dingen* kunnen aanwijzen, maar dienen om de *functies* van kennen en begrijpen en willen aan te duiden. Vestigt men er de aandacht op dat ook waar deze functies niet worden uitgeoefend, ze *kunnen* worden verricht, zoodat iemand die nu niet denkt, straks dit zal doen en het nu reeds kan, dan wil men dit toegeven, en als zoodanig wel spreken van het vermogen tot dit, of het vermogen tot dát. Het woord vermogen wordt dan louter formeel gebruikt, het beteekent: het kunnen-verrichten van 't een of ander. In dezen zin kan niemand tegen het vermogensgebruik bezwaar maken, en we kunnen evengoed zeggen dat de mensch het vermogen heeft te loopen en te spreken, als dat water het vermogen heeft verschillende stoffen op te lossen. Zulk een gebruik heeft met de eigenlijke vermogensleer niets te maken, ofschoon ze er soms in opging en men ook wel eens ter verdediging

dier leer op dit vanzelfsprekend spraakgebruik heeft gewezen.

Het is dan ook een ander vermogensbegrip, waartegen zich de oppositie kant. Het is de opvatting van het vermogen als grond der werking, als iets aparts in den mensch of de ziel, als een kracht of wat dan ook, waaraan de werkingen moeten worden toegeschreven. Het verstand in algemeensten zin, zal ons b.v. de wereld doen kennen, de wil zal ons op die wereld invloed doen uitoefenen. De vermogens zijn hier dus zekere realiteiten en beteekenen meer dan het kunnen-werken. Indien de vermogensleer fel is bestreden, en tot nu toe bijna algemeen wordt verworpen, is het deze zijde van het vermogensbegrip waartegen men zich keert, waarbij dan nog komt het aannemen van *verschillende* vermogens: afzonderlijke gronden voor verschillende richtingen van het zielsgebeuren. We zullen dus bij de verschillende vermogenstheorieën er op moeten letten, in hoeverre van *dit* vermogensbegrip gebruik wordt gemaakt. Daarbij is het noodig na te gaan, waaraan de vermogens worden toegeschreven, aan den mensch als geheel of meer in 't bizonder aan de ziel. Ook het zielsbegrip komt dus ter sprake.

Waar verschillende vermogens worden aangenomen, sluit dit vanzelf in een classificatie der psychische functies. Men neemt afzonderlijke vermogens aan voor werkingen, die men als te zeer verschillend beschouwt, om ze aan een zelfde vermogen te kunnen toeschrijven. Toch is deze classificatie niet de hoofdzaak. Ook buiten de vermogensleer om bestaan er allerlei indeelingen van het zieleleven, die min of meer geslaagd zijn. En zoo zou het kunnen zijn dat in de vermogenstheorieën verschillende vormen van classificatie voorkwamen, min of meer te aanvaarden, maar niet beslissend over het feit of werkelijk afzonderlijke vermogens als grond zijn aan te nemen.

De mensch is één. Zijn levenswerkingen zijn veelvuldig. Waar wij veelvuldige, sterk uiteenloopende werkingen aantreffen, zoeken we naar verschillende uitgangspunten en gronden dier werkingen. Toch moet de eenheid gehandhaafd blijven. De vermogensleer is een poging om verband te leggen tusschen de veelheid der levensuitingen en de eenheid van het subject. In hoeverre kan dit gelukken? In hoeverre kan de vermogensleer leiden tot vermogenszielkunde?

Ziehier enkele aanwijzingen, om ons eraan te herinneren waarop het bij de beschouwing der vermogensleer aankomt.

AFDEELING I.

Overzicht van de geschiedenis der vermogensleer.

HOOFDSTUK I.

PLATO.

3. Iedere wetenschap vangt aan met de kennis van het dagelijksch leven en maakt aanvankelijk van de begrippen gebruik, die door de taal van geslacht tot geslacht, hoewel in telkens gewijzigde beteekenis worden overgeleverd. Maar de kennis van het dagelijksch leven, en de begrippen in den taalschat neergelegd, zijn berekend op praktisch gebruik, en de wetenschap moet de kennis vermeerderen en zuiveren, maar ook de waarde der begrippen nagaan en ze in hun rechte verband stellen. Hoeveel zielkundig materiaal aldus bij alle volken en in alle tijden reeds bestaan hebben, bij de *Grieken* eerst vinden we het begin der wetenschappelijke bewerking. Ook voor het vermogensbegrip moeten wij ons onderzoek bij hen beginnen.

Nu is dit begrip een zeer populair begrip, en in hun taal zoowel als in de onze ligt het voor de hand. Om een voorbeeld te geven. Zooals iedereen weet komt „verstand" van verstaan, d. w. hier zeggen: begrijpen. Aldus beteekent verstand in de eerste plaats de werking verstaan zelf. Zoo zeggen we: „tot goed verstand van deze zaak diene", „met dien verstande, dat...." Maar behalve deze beteekenis van verstand als actie, bedoelen we er ook iets blijvends mee, dat nu eens geschiktheid genoemd kan worden tot begrijpen, dan weer voorwaarde tot begrijpen, ten slotte zelfs lijkt op een functioneerend iets, een orgaan of werktuig. Deze beteekenissen gaan dikwijls onmerkbaar in elkaar over. We zeggen dat iemand verstand van iets heeft, dat hij een goed, een groot verstand bezit, dat het verstand komt met de jaren, dat iemand spreekt naar dat hij verstand

heeft, maar ook: zijn verstand is verbijsterd, hij is niet bij zijn verstand, zijn verstand ontwikkelen, de werkingen van het verstand enz.

Hier hebben we het verstand als vermogen, zoowel bloot als eigenschap opgevat, als ook als iets blijvends, dat wel geen ding is, maar toch werkt en zich kan ontwikkelen.

4. Iets dergelijks, maar verloopend in andere beteekenisschakeeringen, vinden we ook in de taal der Homerische gedichten waar „nous" (*νοῦς*) voorkomt als het opmerken, denken zelf; als gedachte en plan; als constante denkrichting = gezindheid; maar ook als denkvermogen, verstand, als iets *blijvends* dus, dat aan de werking ten grondslag ligt.[1]) „Zij (de reisgenooten van Odusseus) hadden de koppen, de stem, de haren en de gedaante van zwijnen, maar 't verstand was nog aanwezend, als te voren."

Met meerdere voorbeelden zou zijn aan te toonen, dat in de oude Grieksche volkspsychologie reeds een onderscheiding en daarbij een begin van classificatie voorkomt der psychische functies, en tevens het begrip van iets, waarvan deze werkingen uitgaan. Evenwel is bij deze classificatie nog niet aanwezig en nog niet te verwachten een onderscheiding naar werkelijke elementen van het zieleleven, — alleen richtingen, waarin bepaalde elementen een sterk overwicht hebben, zijn aangeduid. En wat betreft het uitgangspunt der werkingen: hierbij wordt òf de mensch als geheel het subject der werking: „ik spreek", evenzeer als „ik wil, verkies", òf er worden in dien mensch bizondere uitgangspunten der psychische werkingen aangegeven, evenwel zóó, dat geen strenge scheiding bestaat, zooals die bij ons tusschen verstand en wil. Dit zagen we reeds bij het gebruik van het woord nous, dat niet alleen verstand, maar ook gezindheid beteekent. De thumos (*θυμός*) is bij HOMERUS niet slechts de zetel der gevoelens en affecten, en van het verlangen, maar ook van het denken. Maar in ieder geval wordt er dan toch een begin gemaakt, om tusschen den mensch en de veelheid zijner functies middelbegrippen te plaatsen, die een verschillende rol spelen. Het ééne subject wordt onderscheiden in onder-subjecten.

Aangaande den aard dier ondersubjecten is het niet gemakkelijk zekerheid te vinden. Men is wel begonnen, de zielswerkingen in verschillende lichaamsdeelen te verleggen, zooals wij nog spreken

[1]) NÄGELSBACH, Homerische Theologie[3]. S. 361.

van hoofd en hart. Bij HOMERUS treedt hier vooral het middenrif op (φρήν, φρένες), maar ook longen, borst en hart. Dat toch al spoedig iets meer dan lichaamsorganen werd bedoeld, blijkt wel daaruit, dat b.v. het middenrif ook met gezicht en gehoor in verband wordt gebracht (Ilias XXI, 64; X, 139), en vooral, doordat als subjecten van werking worden genoemd niet-lichaamsdeelen. Hieronder behooren de reeds genoemde nous en thumos[1]), die feitelijk werkingsnamen zijn, tot zelfstandigheden vervormd. De nous is oorspronkelijk het ziende, de thumos het bruisende. Dit zijn dus zeker geen organen (de thumos *zetelt* juist in het middenrif), maar veeleer psychische subjecten. Eigenaardig hierbij is, dat de ziel (ψυχή) bij HOMERUS, zelf geen psychisch subject is. Ze heeft feitelijk een zelfstandig bestaan buiten het overige menschelijk leven om, en zet dit na den dood in de onderwereld voort.

5. Terwijl alduș bij de Homerische volkspsychologie de zielkundige werkingen verschillende subjecten hebben, die hun eenheid bezitten in het lichaam, terwijl de ziel een wezen is van anderen aard, vinden we bij de eerste Grieksche wijsgeeren een hiervan afwijkende beschouwing.

De psyche als dubbelganger van den mensch, die in het lichaam tijdelijk haar verblijf houdt, is op enkele sporen na verdwenen. Integendeel heeft de ziel een bijna onpersoonlijk bestaan gekregen en is een kracht geworden inplaats van een afzonderlijk wezen. De bewegelijkheid en krachtsopenbaring, die zich voornamelijk in het levende vertoont, zagen deze philosophen verspreid in al het bestaande, zoodat het al van leven en ziel doortrokken scheen. Maar geconcentreerd vertoonden deze verschijnselen zich bij dier en mensch, en in den laatste ook de eigenlijk-psychische werkingen van denken, willen en streven.[2]) De ziel van den mensch bestaat dan uit die stof, welke men het meest in overeenstemming acht met de eigenaardigheid der levensverschijnselen. Bij ANAXIMENES is dit de *lucht*, bij HERACLITUS het *vuur*, bij LEUCIPPUS en DEMOCRITUS de fijnste, dat zijn de *vuur*-atomen.

PARMENIDES doet het geestelijk leven van den mensch afhangen van den aard der vereeniging van *die* grondbestanddeelen, waaruit alle dingen, ook het lichaam, zijn samengesteld. Deze zijn: het *licht*

[1]) Verder ook μένος, als uitbrekende drang en wil; μῆτις, verstand, en βουλή, wil.

[2]) Ofschoon EMPEDOCLES *in al het bestaande*, behalve de vier bekende „elementen" ook de liefde en haat als grondfactoren ziet.

en de *nacht*, ook aangeduid als het warme en het koude, of het vuur en de aarde. Van het overwegen van één dezer bestanddeelen bij den mensch hangt de aard zijner gedachten af. Evenzoo is bij ZENO de ziel een gelijkmatige vermenging van de vier grondeigenschappen der stoffen, waarbij de overal aanwezige krachten zich het best kunnen openbaren. Iets dergelijks ook bij EMPEDOCLES, voor wien het denken zetelt in het hartebloed, als gelijkmatigst mengsel van elementen en krachten. Het denken bestaat dan in de samenvatting der waarnemingen, waartoe ieder element volgens den regel: „gelijk wordt door gelijk gekend" bijdraagt.

Bij deze allen heerschte een naïef monisme, dat de psychische werkingen op één lijn stelde met de verschijnselen, die zich allerwegen in de levenlooze natuur voordoen. Nauwelijks hier bovenuit komt de poging van ANAXAGORAS om tegenover de stoffelijke wereld, die volgens hem uit een vermenging van tallooze elementen bestaat, als andersoortige substantie den *geest* (*νοῦς*) te stellen. Wel is hierbij nog niet alle gedachte aan stoffelijkheid verdwenen, maar het eigenlijke kenmerk van dien geest is het denken en daarbij de wil als beheerscher van het grof-materieele. En dat wel op twee wijzen. Bij het levenlooze als eerste oorsprong der ordening en doelmatige beweging. Bij het levende als voortdurend werkzame factor, waaruit het spontane bewegen is te verklaren, als *ziel*. Doch ook hier kreeg de ziel niet een zelfstandig bestaan: ze is feitelijk niets dan een tijdelijke uitlooper van den Algeest.

In de kringen van PYTHAGORAS' volgelingen vertoonen zich daarentegen de aanvangen van een verbinding tusschen de levensverschijnselen en een zelfstandige psyche, die dan niet langer opgaat in de krachten der stof, en ook niet meer, als bij HOMERUS buiten het gewone aardsche bedrijf staat, maar juist als subject der eigenlijk psychische werkingen optreedt. Welke tegenstrijdige meeningen hier ook mogen geheerscht hebben — naast een leer der zielsverhuizing een opvatting der ziel als harmonie van haar lichaam — hier toch vinden we ook de psyche, niet alleen als zelfstandig wezen, maar tevens als bewerker der levens- en bewustzijnsverschijnselen, ja zelfs de beginselen van een deelenleer der ziel. De psychische werkingen krijgen hier haar eigen en individueel subject, een beschouwing, die zich straks duidelijker bij PLATO openbaart en dan meteen aanleiding geeft tot de vraag of de veelheid der werkingen met eenheid van het subject is te verbinden.

Bij PLATO (427—347) vinden we èn een groepeering der psychische functies èn een beschouwing van het vermogensbegrip, terwijl aan geen twijfel onderhevig is, dat het uitgangspunt der zielkundige werkingen de ziel is, en wel een immaterieele ziel. Deze is goddelijk van oorsprong, verkeert hier op de aarde in het lichaam als in een kerker, en leidt zoo een tweevoudig leven. Eenerzijds heeft ze door middel der zintuigen waarneming van het onwezenlijke gebeuren der veranderlijke dingen en richt daarop haar begeerten. Anderzijds kan ze, door zich af te wenden van het lichaam, komen tot herinnering van het werkelijk zijnde, het rijk der ideeën, dat ze in haar voor-aardsche bestaan aanschouwde. Hiermede is onderscheiden tusschen een zinnelijk en redelijk leven in den mensch. Bij het zinnelijk leven is nog onderscheid tusschen datgene, wat beslist tegen de rede ingaat: de zinnelijke begeerten, en datgene, wat met de rede mee-werkt, den „moed", als wil tot de moeilijke daad.

We gaan thans na hoe deze groepeering van het zieleleven met de ziel in verband wordt gebracht, en vervolgens in hoeverre hier van een psychologische classificatie sprake is.

Rede (λογιστικόν), moed (θυμός) en begeerte (ἐπιθυμητικόν), ofschoon ook wel voorgesteld als openbaringsvormen (εἴδη) der ziel, worden toch ook zeer beslist deelen der ziel genoemd. Op allegorische wijze wordt dit voorgesteld in den dialoog *Phaedrus*. De ziel in haar geluksstaat vóór de komst in het lichaam is een tweespan met een wagenmenner, die de rossen moet beheerschen. Hetzelfde beeld wordt toegepast op de goden. Maar terwijl bij *deze* beide rossen edel zijn, is dit bij de zielen slechts met één het geval. Het eene (de moed) gehoorzaamt aan den wagenvoerder ('t verstand), maar 't andere (de begeerte) is onwillig, en zoo wordt de ziel naar de aarde getrokken.

Het is beter deze mythe niet met begripsmaat te meten, er blijkt in ieder geval uit een groote zelfstandig-stelling van verstand, moed en begeerte. Deze vinden we ook in den *Timaeus* — geen mythologie, hoewel de dichterlijke beelden niet ontbreken. Aan de drie deelen der ziel wordt hier een plaats in 't lichaam toegewezen. Het verstand zetelt in het hoofd en regeert van daar, als uit een burcht, het geheele lichaam. De begeerte woont in de ingewanden, de streek tusschen middenrif en navel. De moed heeft de middenpartij, de borst, kan aldus van het hoofd de bevelen ontvangen en is dicht genoeg bij het ἐπιθυμητικόν om dit te kunnen tegenwerken. Dat hier

de verdeeling in deelen ernst is, blijkt wel daaruit, dat alleen aan het hoogste deel onsterfelijkheid wordt toegekend. De drie zijden van het zieleleven blijken dus als deelen te worden opgevat, waarbij het moeilijk is, zich dit nader in te denken, en evenmin duidelijk wordt hoe hiermee de eenheid van het persoonlijk leven gehandhaafd blijft. In ieder geval, zelfs al wil men PLATO hier niet al te letterlijk nemen, er blijkt, hoe sterke scheidingen hij in het zieleleven onderstelt.

De vraag is nu, in hoeverre we hier met een psychologische classificatie te doen hebben. Heeft PLATO zulk eene bedoeld in den zin, dien wij thans daaraan hechten? Gewoon is ons de onderscheiding in kennen, gevoelen en begeeren. We vragen nu niet of ze juist is. We letten slechts hierop, dat we daarmee groepen van onherleidbare elementen in ons zieleleven willen aangeven. Deze elementen komen nooit afzonderlijk voor, maar altijd in verband met elkaar. Ze vormen met elkander groepen of complexen. Zoo gaan onze voorstellingen van een persoon gepaard met gevoelens en strevingen, we hebben ten opzichte van hem een zekere constante verhoudingswijze, waarin zich intellectueele, gevoels- en wilselementen vertoonen.

Nu is het doel van PLATO niet geweest onherleidbare elementen of functies in het zieleleven te onderscheiden, maar complexen van zulke elementen, die in een bepaalde richting wijzen. Het logistikon (λογιστικόν) is niet maar het denken in den mensch, het is de mensch, voorzoover hij wijsheid bezit en naar wijsheid streeft. De begeerte (ἐπιθυμητικόν) is het gansche systeem der lagere begeerlijkheid in het voorstellen, gevoelen en begeeren van haar objecten. De moed (θυμός) is het systeem der zelfhandhaving, waarin eveneens voorstelling, gevoel en streven op bepaalde wijze zijn georganiseerd.

In één woord: we hebben hier drie menschen in den mensch. Een ideaalmensch (in PLATO'S zin) wien het alleen te doen is om het schouwen der waarheid; een zinnenmensch, die zich alleen bekommert om 't lichamelijke; daartusschen in de mensch, die wel het hoogste niet kent, doch fier en vrij zijn weg door het leven baant.

Ieder complex in deze groepeering der zielsverschijnselen treedt dus in zekeren zin zelfstandig op. Dit blijkt duidelijk uit de *Politeia*, waar PLATO de drie zieledeelen parallel doet loopen aan de drie standen van zijn ideaalstaat. Hierin heerschen de *wijzen* en komen daarin overeen met het verstand in den mensch; de *handwerkers* houden het materieele leven gaande en komen zoo overeen met de begeerlijkheid die zich richt op spijs, drank, enz.; de verdediging is

opgedragen aan de *krijgslieden*, zooals de moed, de wilskracht in den mensch hem zichzelf doet handhaven, tegen gevaar in. Ieder deel der ziel is representant van een samengestelde menschelijke persoonlijkheid.

We hebben hier dus niet te doen met een classificatie der elementaire zielsverschijnselen, maar met een onderscheiding van complexen, die in hoofdzaak door hun richting uiteenloopen. Dit blijkt ook uit de redeneering, waardoor PLATO de drievuldigheid in het zieleleven aantoont (Politeia 436 e.v.). Wanneer we, zegt hij, tegelijk naar iets streven en er ons van afwenden, kunnen we dit niet met de ziel als geheel doen. Toch komt dit voor. Iemand die dorst heeft kan zijn begeerte bedwingen door verstandsoverwegingen. Derhalve moet het verstand in een andere richting bewegen dan de begeerten. Hierbij komt als derde de moed. Onze begeerte zal ons nopen voor gevaar of onaangenaamheid op de vlucht te gaan, maar daartegen verzet zich onze moed, we handelen tegen onze begeerte in en zetten ons voornemen door. Deze moed biedt dus een tegenwicht tegen de begeerte, en is een bondgenoot van het verstand, wanneer hij de leiding van dit laatste aanvaardt. Hier wordt er op gelet in welke richting onze zieledeelen ons drijven.

De indeeling van PLATO is dus niet een indeeling van grondfuncties. Dat ze daarom niet psychologisch maar ethisch van aard is, zooals dikwijls wordt gezegd, is aan een restrictie onderhevig. Het *doel* dezer indeeling is zeker ethisch; de complexen krijgen een verschillende waardeschatting — het hoogst staat het „verstand", het laagst de „begeerte", daar tusschen in de „moed". Maar daarmee is niet gezegd, dat de indeeling zelf niet psychologisch gegrond is, en als zoodanig geen waarde heeft. Werkelijk vertoont ons zieleleven complex-vorming, en de ken-, gevoels-, streefelementen vormen geen aggregaat, maar een organischen samenhang. Nog in den laatsten tijd is hierop gewezen door A. F. SHAND in zijn behandeling der „sentiments". [1]) Alleen maar — het onderzoek der complexen moet steunen op een analyse der elementen; de complexen zelf moeten nauwkeurig worden onderscheiden in hun veelheid, men kan niet volstaan met enkele hoofdrichtingen. In beide opzichten bevredigt PLATO niet, wat hem moeilijk kwalijk te nemen valt: voor zijn doel ging zijn analyse ver genoeg. [2])

[1]) Foundations of Character[2]. 1920.
[2]) Nader over complex en functie in Plato's deelenleer bij Hans Eibl. Platons Psychologie. Zeitschr. f. Philos. Bd. 139.

6. Dat PLATO evenwel, wanneer hij 't noodig vond, zijn aandacht vestigde op de meer elementaire functies blijkt o.a. uit een gedeelte van de *Politeia* (477 B.e.v.), waarin tegelijk te zien is, hoe hij het vermogensbegrip beschouwde. In 't algemeen bezigt hij het woord vermogen (δύναμις) in populaire beteekenis als synoniem van kracht en geschiktheid. Zoo spreekt hij o.a. van het vermogen van vleugels om het zware omhoog te voeren, het vermogen der ziel om het ware te beminnen, het vermogen om schuld te verzoenen; ook in passieve beteekenis: het vermogen gezien te worden. Op genoemde plaats in de Politeia, waar hij het onderscheid tusschen „meenen" en „weten" onderzoekt acht hij het van belang het begrip vermogen in psychischen zin nauwkeuriger te bepalen.

We vinden daar:

SOCRATES. Bedoelen wij nu iets met het woord meening?

GLAUCON. Natuurlijk.

SOCRATES. Bedoelen wij er een ander vermogen mee dan dat der kennis of hetzelfde?

GLAUCON. Een ander.

SOCRATES. Op iets anders heeft dus de meening betrekking, op iets anders het weten, ieder volgens zijn eigen vermogen?

GLAUCON. Zoo is 't.

— — — — — — — — — — — — — —

SOCRATES. We zullen toch onder vermogen verstaan een afdeeling van het zijnde, waardoor èn wij kunnen wat we kunnen, èn ieder ander ding, wat het ook kan. Zoo reken ik gezicht en gehoor onder de vermogens.... Bij een vermogen bemerk ik noch kleur noch gedaante, noch een van de kenmerken, zooals vele andere dingen bezitten, waarop ik maar behoef te letten, als ik ze van elkaar wil onderscheiden. Bij een vermogen let ik er alleen op, waar*op* het gericht is, en wat het bewerkt, en dienovereenkomstig geef ik het den naam vermogen; een vermogen nu dat op het èène gericht is en het èène bewerkt noem ik zus, dat op 't andere gericht is en 't andere bewerkt zóó. Hoe denkt u daar over?

GLAUCON. Net zoo.

SOCRATES. Nu nog even terug, mijn waarde. Noemt u kennen een vermogen, of waaronder brengt u het?

GLAUCON. Een vermogen, en wel het sterkste van alle vermogens.

SOCRATES. Verder; zullen we de meening een vermogen noemen of iets anders?

GLAUCON. Niets anders. Want dat, waardoor we kunnen meenen, is niets anders dan meening.

We bemerken uit deze bespreking het volgende. Ten eerste is het vermogen geen stoffelijk voorwerp, dat aan kleur of gedaante zou kunnen worden herkend. De vermogens worden onderscheiden naar hun *werkingen* èn naar de *objecten*, waarop ze gericht zijn: het gezicht is gericht op het *zichtbare* om dat te *zien*, het weten op het *zijnde* om dat te *kennen*, enz. Maar ten tweede, al is het vermogen niet stoffelijk, het moet toch een zeker bestaan hebben, want dòòr het vermogen komt de werking tot stand, dòòr het vermogen kunnen we, wat we kunnen; het is dus de *grond* van het werken, het èène vermogen is zelfs sterker dan het andere (vergelijk boven het gezegde van GLAUCON).

Ziehier een schaduw, die ook verder de vermogensleer veelszins zal aanhangen: het regelmatig zich voordoende werken eischt een grond, die grond is het vermogen, en van dat vermogen is alleen te zeggen, dat het geen ding is; hoe groot is hier het gevaar, zich met een woord tevreden te stellen: waardoor kunnen we zien? — door het gezicht; waardoor kennen? — door het kenvermogen.

Dat hier PLATO nu niet van deelen maar van vermogens spreekt, is daaraan te danken, dat hij het hier niet over tegengestelde strevingen heeft, die hij zooals we zagen niet aan de ziel als geheel kon toeschrijven! Met weten en meenen staat het anders. Al kunnen hun resultaten in strijd zijn, de functies op zichzelf zijn dit niet, evenmin als gezicht en gehoor. Hier kon de naam vermogen ongedwongen uit het gewone spraakgebruik worden overgenomen. Hij was voor het doel geknipt. Ieder weet, wanneer hij ergens vermogen, macht, toe heeft. Hij gevoelt het als 't ware, beschouwt het als iets werkelijk aanwezigs. Maar weet toch, dat het geen ding is. Het kan wel ergens in „zitten". In zijn armen, of zijn oogen, of in het onbekende, dat niet zijn lichaam is.

Wat het dan wel is, de vraag hiernaar behoort ten minste gesteld te worden. Maar PLATO stelt noch beantwoordt ze. We leeren wel, dat het vermogen woont in een orgaan, het gezicht b.v. in het oog (Politeia 508), en, wat belangrijker is, dat sommige ons van nature eigen zijn (Politeia 518). Het is bekend dat PLATO juist in dezen dialoog groote waarde hecht aan de opvoeding. Dat deze echter

haar object vindt in een ziel met aangeboren vermogens blijkt duidelijk uit bovengenoemde plaats. We lezen daar — het gaat over het „kenvermogen":

SOCRATES. We moeten, als 't bovenstaande waar is, er derhalve aldus over denken, dat de opvoeding niet zóó is, als sommigen verzekeren, die namelijk beweren in een ziel zonder kennis, die in te planten als zouden ze aan blinde oogen het gezicht schenken.

GLAUCON. Ja, dat beweren ze.

SOCRATES. Onze huidige bespreking daarentegen toont aan, dat dit in ieders ziel aanwezige (ken)vermogen, en het werktuig waardoor ieder tot weten komt,.... slechts mèt de geheele ziel is om te wenden van de beschouwing af der wordende dingen....

Het is dan ook bij het hoogere kenvermogen veel meer zaak om schadelijke invloeden te verwijderen, en de ziel gelegenheid te geven zich de eenmaal in haar vóórbestaan geschouwde ideeën te herinneren, dan dat hier sprake zou zijn, van wat men oefening der vermogens noemt; die oefening heeft wel plaats bij andere zielswerkzaamheden (Politeia 518 D).

Trouwens is er ook verschil in aanleg, wat ons o.a. in beeldspraak aldus wordt voorgesteld, dat de God, die de menschen vormde, sommigen goud heeft bijgemengd, anderen zilver, weer anderen ijzer en koper (Politeia 415 A).

Onze conclusie is, dat PLATO in zijn deelenleer een indeeling gaf, die ons niet tot een onderscheiding der elementaire functies brengt, maar complexen geeft, die te weinig zijn geanalyseerd. Daarenboven worden „deelen" genoemd, wat niet anders zijn dan verschillende richtingen in denzelfden mensch. Aanvangen van een vermogensbegrip ter onderscheiding van meer elementaire functies zijn aanwezig. Ondanks een „deelen"leer is de ziel onstoffelijk, onzichtbaar, onvergankelijk.

HOOFDSTUK II.

ARISTOTELES.

7. Wat ARISTOTELES (384—322) aangaande de zielsvermogens leerde kunnen we ten deele het eenvoudigst weergeven door te letten op 't verschil tusschen hem en PLATO.

Dat verschil bestaat hierin, dat hij:

1°. Van geen deelen der ziel wil weten;

2°. de classificatie van PLATO afkeurt, en een andere daarvoor geeft.

Als we zeggen, dat hij van geen deelen der ziel wil weten, is daarop een belangrijke uitzondering, die later ter sprake komt. Maar in 't algemeen argumenteert hij tegen het bestaan van deelen der ziel op deze wijze:

„Sommigen dan zeggen dat de ziel gedeeld is, en met het eene deel denkt, met het andere begeert. Wat houdt dan toch de ziel samen, als zij gedeeld is? Het lichaam toch wel niet; want het schijnt eer omgekeerd: dat de ziel het lichaam samenhoudt; immers als zij het lichaam heeft verlaten verwaait en verteert het. Als nu iets anders de ziel tot één maakt, is dàt eigenlijk de ziel, en moet men weer daarvan vragen of het één is of veeldeelig. Is het één, waarom is dan ook dadelijk niet de ziel één? Is het gedeeld, dan zal de redeneering opnieuw zoeken naar wat het samenhoudt, en zoo tot in 't oneindige". (de anima 411 b.)

Verder zegt hij: planten en dieren kunnen gedeeld worden; de deelen blijven tenminste nog eenigen tijd voortleven; gedurende dien tijd vertoonen ze dezelfde psychische verschijnselen als het geheel. Bestond nu de ziel uit deelen dan zou bij verdeeling van het lichaam ieder stuk een afzonderlijk deel van de ziel meenemen en dus niet de kenmerken van het geheel kunnen vertoonen. (de an. 411 b, 413 b). Men bedenke hierbij dat volgens ARISTOTELES al wat leeft, bezield is.

De ziel heeft dus geen deelen, die een verschillende plaats innemen, die onderscheiden zijn naar plaats. Wel kunnen we spreken van deelen, onderscheiden naar begrip, zooals we b.v. bij een muziekstuk onderscheiden tusschen rythme en melodie [1]). Zóó kunnen we

[1]) ARISTOTELES geeft zelf als voorbeeld de onderscheiding tusschen de convexe en de concave zijde van een kromme lijn. Eth. Nic. I, 13.

bij de ziel spreken van het gewaarwordende, het denkende, het strevende enz.

Een overdrachtelijke spreekwijze dus.

Verwerpt nu ARISTOTELES voor de verklaring der verschillende zielswerkzaamheden het bestaan van deelen, hij brengt in plaats daarvan die werkingen in verband met *vermogens*. Dit was op zichzelf niets nieuws. Zooals we bij PLATO gezien hebben bestond reeds een vaag vermogensbegrip, en PLATO gebruikt het bewust in betrekking tot bepaalde zielsverschijnselen. Het nieuwe bij ARISTOTELES is zijn eigenaardige opvatting dier vermogens. Doch deze opvatting komt straks ter sprake. We letten eerst op de rangschikking der vermogens, die afhangt van de classificatie der zielsfuncties. Deze nu is bij ARISTOTELES heel anders dan bij PLATO. Hij wijst die van PLATO beslist af. De verdeeling van den laatste is niet zuiver, daar elk der drie deelen een streefvermogen zal moeten hebben. Vervolgens scheidt PLATO, wat niet zoover uiteenligt, n.l. moed en begeerte, terwijl functies, die grooter verschil toonen, niet worden uiteengehouden (de anima 432 a).

Voor iedere afzonderlijke functie van 't levende lichaam, zoowel voor degene, die wij physiologische noemen, zooals voeding en beweging, als voor de bewustzijnsfuncties, zou volgens ARISTOTELES een afzonderlijk vermogen moeten worden aangenomen, en zoo zou het getal vermogens zeer groot zijn. [1]) Hij voegt echter het gelijksoortige bij elkaar, en vormt dan een rangorde van vermogens, zoo, dat we eerst krijgen diegene, die bij de laagststaande bezielde wezens voorkomen, en vandaar tot de hoogere dieren en den mensch voortschrijden. Ieder wezen op hoogeren trap bevat ook de vermogens van de lagere. ARISTOTELES volgt hiermee wat men wel een genetische volgorde heeft genoemd, maar wat beter een comparatieve kan heeten; het is hem hier niet te doen om de volgorde van ontstaan.

Datgene, wat aan alle levende wezens gemeen is, is het voedings- en voortplantingsvermogen. Zonder dit zouden ze niet kunnen bestaan; en bij de planten is het 't eenige. De dieren bezitten hierbij ook gewaarwording, in ieder geval door middel van den tastzin. Waar gewaarwording is, is ook gevoel van genot of smart, en met deze, zegt ARISTOTELES, moeten de dieren ook nood-

[1]) „Want in zeker opzicht lijken ze oneindig vele", de anima 432 a.

zakelijk begeerte hebben. Bij de meeste, hoewel niet bij alle, is dit gepaard met bewegingsvermogen. Bij den mensch zijn al de voorafgenoemde vermogens aanwezig, maar hij heeft meerdere en hoogere. Hij heeft een denkvermogen of verstand, waarbij we kunnen onderscheiden een praktische en een theoretische zijde. Zoekt de laatste het wezen der dingen te kennen, de eerste beziet ze uit het oogpunt van goed en kwaad. In verband hiermee heeft de mensch ook een begeervermogen, dat niet behoeft te werken in overeenstemming met hetgeen op een moment goed of kwaad *lijkt*, maar volgens 't geen het begrip als 't beste *kent*, een redelijken wil derhalve.

Bij het kenvermogen treden nog twee hulpvermogens op: de algemeenzin, die de eenheid der voorstellingen, door de verschillende zinnen geleverd, tot stand brengt en het geheugen. In hoofdzaak kunnen we dus onderscheiden: voedingsvermogen (*θρεπτικόν*), gewaarwordingsvermogen (*αἰσθητικόν*), begeer- en beweegvermogen (*ὀρεκτικόν* en *κινητικόν*), denkvermogen (*διανοητικόν*). Daarbij vallen de vermogens, die de mensch met plant en dier gemeen heeft onder de lagere, redelooze, terwijl het verstand en de daardoor geleide wil de hoogere, redelijke vormen. Scherp is de scheiding tusschen hoogere en lagere, hoewel het verband niet ontbreekt. Alleen acht gevende op de bewustzijnsfuncties vinden we: kenvermogen en begeervermogen.

8. Wat we tot nu van ARISTOTELES behandeld hebben vormt het oppervlakkige, de bovenbouw, die dadelijk in 't oog springt, maar niet het belangrijkste is. Doch ARISTOTELES spreekt niet klakkeloos over ziel en vermogens. Hij neemt maar niet deze woorden over uit het spraakgebruik, om ze als bekende termen te gebruiken, zonder zich om hun eigenlijke beteekenis en draagwijdte te bekommeren. Het is juist zijn verdienste, dat hij niet slechts materiaal heeft verzameld, maar ook heeft geordend, dat hij niet slechts de dingen, maar ook onze begrippen van de dingen heeft onderzocht, en getracht die begrippen zoo duidelijk mogelijk te bepalen en met elkaar in verband te brengen.

De hoofdzaak van zijn vermogensleer is dan ook niet de classificatie der vermogens, hoewel deze niet zonder belang is, maar veeleer zijn opvatting van ziel en vermogens. We zullen deze in hoofdtrekken nagaan.

Bezien we thans eerst het zielsbegrip van ARISTOTELES. Hij zegt dan aangaande de ziel: ze is „vorm (εἶδος) van een natuurlijk lichaam, dat naar mogelijkheid leven heeft" (de anima 412 a 19).

Met natuurlijk lichaam wordt bedoeld natuurproduct in tegenstelling met kunstproduct, door menschen gemaakt voorwerp.

Met vorm wordt niet bedoeld de uitwendige gestalte. *Vorm* staat hier, volgens ARISTOTELES doorgaande beschouwing der werkelijkheid, tegenover *stof*. Bij alle dingen bedoelt hij met den vorm het kenmerkende, de idee der dingen, datgene waardoor wij van een bepaald ding spreken, datgene waardoor een ding is wat het is, het eigenlijke, wezenlijke van het ding, het begrip van het ding. In deze beteekenis is de vorm van een huis: zijn karakter als beschutting tegen weer en wind — in tegenstelling tot de stof: steenen en hout. De vorm van een bijl is zijn geschiktheid tot hakken — in tegenstelling tot zijn stof: hout en ijzer. De vorm van het oog is het gezicht, de geschiktheid tot zien, de stof van het oog zijn de vliezen en vochten.

Als dus de ziel genoemd wordt de vorm van (het) lichaam, dan moeten we voorloopig de gedachte laten varen aan een afzonderlijk wezen, dat in het lichaam huist en op zichzelf bestaan kan. De ziel is de idee, het karakteristieke van het levende lichaam. En dat karakteristieke openbaart zich in de functies van beweging en waarneming, ja het is feitelijk dat zich-bewegen en dat waarnemen. Het begrip van het levende wezen is: een wezen te zijn, dat eigen beweging bezit en waarneemt (tenminste bij de hoogere vormen). Het kenmerkende in dit begrip is de ziel.

Wanneer een bijl, zegt ARISTOTELES, een organisme was, dan zou het „bijlwezen" (d.w.z. het kunnen-hakken) de ziel daarvan zijn; was 't oog een afzonderlijk levend wezen, dan zou het gezicht zijn ziel zijn. Het oog, zooals wij dat waarnemen is de stof van het gezicht; ontbrak het gezicht, dan was 't geen oog meer, behalve in naam.

Daarom zegt dan ook JULIUS DE BOER, met instemming over deze beschouwing van ARISTOTELES sprekend: „De ziel is dus geen „ding", zooals men nu nog dikwijls meent, maar de eenheid aller organische functies". [1]) En HICKS drukt het zóó uit: „Ziel en lichaam dus zijn niet twee verschillende dingen, ze zijn één ding, dat twee verschillende gezichtspunten oplevert. [2])

[1]) ARISTOTELES, bl. 35.
[2]) ARISTOTLE, De Anima, 1907. Introd. XXIV,

Keeren we nog eens terug naar de definitie, dan is daarin nog iets, dat onze aandacht vraagt. De ziel is de vorm van een natuurlijk lichaam, dat naar mogelijkheid leven heeft. Wat wil dit „naar mogelijkheid (*δυνάμει*)" zeggen? Dit, dat het lichaam, door zijn bewerktuiging, zijn samenstelling geschikt is tot leven. De eigenaardige levensfuncties zouden niet kunnen voorkomen in een klomp leem of in een lichaam, dat geen organen had tot voedselopname. Iedere vorm eischt een stof die bij haar past. De stof moet reeds tot zekeren vorm gekomen zijn, om een nog hoogeren vorm te kunnen bevatten. Komt dus een bepaald geheel tot stand, dan is daarin op te merken een stof, die geschikt is een zekeren vorm te bevatten. Een godenbeeld wordt niet gemaakt van aarde, maar van marmer. Maar toch is dan die stof, dat marmer, nog niet het beeld, de vorm moet er nog inkomen. Zoo noemt dan ARISTOTELES de stof *mogelijkheid*, den vorm *voltooidheid* of *werkelijkheid*. Het lichaam is de mogelijkheid van het levende wezen, het kàn den vorm opnemen, het is geschikt de levensfuncties te dragen. Maar de ziel, het eigenlijke wezen van het organisme, voltooit pas het geheel, ze is de voltooidheid (*ἐντελέχεια*) van het lichaam. Vandaar dat ARISTOTELES op de straks genoemde definitie der ziel deze laat volgen: „de ziel is de eerste voltooidheid (*ἐντελέχεια*) van een natuurlijk lichaam, dat naar mogelijkheid leven heeft (de anima 412 b 15). D.w.z.: wat het organisme tot levend wezen maakt, wat de idee is van het organisme, dat zijn de levensfuncties. Neem die weg, dan is het geen organisme meer, zij eerst brengen het organisme tot voltooiïng. Ziel = geheel der levensfuncties.

Dat we hierin ARISTOTELES niet misverstaan blijkt ook uit het volgende. De ziel is de vorm van het lichaam, de vorm is voltooidheid (*ἐντελέχεια*); maar die *ἐντελέχεια* treedt op, zegt hij, in tweeërlei zin, deels zooals de kennis (die iemand bezit), deels zooals het kennend beschouwen (*θεωρεῖν*).

Ziel is dus tweeërlei: het werkelijk uitoefenen der levensfuncties; maar ook: het bezit der mogelijkheid dier functies zonder de uitoefening. Dit laatste is, wat in de definitie bedoeld wordt met: eerste voltooidheid. Men bezit ziel, ook wanneer men, zooals in den slaap, niet alle functies uitoefent. Ziel is derhalve: geschiktheid tot functioneeren, ook wanneer dit op een oogenblik niet plaats heeft. Het werken is de tweede voltooidheid, die soms den naam werkzaamheid (*ἐνέργεια*) draagt. Maar meestal worden beide woorden door elkaar gebruikt.

Is dus zoo de ziel het kenmerkende van het lichaam, dan kan zij wel gedacht worden in onderscheiding *met* het lichaam, maar niet bestaan gescheiden *van* het lichaam. „Daarom (zegt ARISTOTELES) oordeelen zij juist, die meenen, dat de ziel niet zonder lichaam (of zelf een lichaam) is (414 a 19). En: „Daarom moet men ook niet vragen of de ziel en het lichaam één is, evenmin als van de was en de (daarin afgedrukte) figuur" (412 b 6).

De ziel derhalve geen afzonderlijk wezen, dat op zichzelf, buiten het lichaam kan bestaan, maar het eigenlijke, karakteristieke (*τὸ τί ἦν εἶναι*) van het lichaam. En als zoodanig — ook weer volgens ARISTOTELES' totaalbeschouwing der werkelijkheid — is de ziel het *doel* van het levende wezen. Ook hieruit blijkt weer het functioneele van zijn zielsbegrip. Wezen van het huis = doel van het huis = beschutting tegen weer en wind. Wezen van het oog = is doel van 't oog = 't zien. Wezen van het organisme = doel van 't organisme = geheel der levensfuncties = ziel. Ieder natuurvoorwerp, de mensch incluis, bestaat òm de eigenaardige, in rangorde opstijgende kenmerken die het bezit. *Die* zijn zijn doel, en dus zijn voltooidheid en tegelijk zijn wezen. Bij het organisme is dat wezen de ziel. [1])

9. Tot zoover over de ééne zijde van ARISTOTELES' zielsleer, want er is ook een andere. Wanneer we in plaats van op de levensverschijnselen in 't algemeen, letten alleen op de bewustzijnsverschijnselen, dan komt de geschetste zielsopvatting sterk overeen met de beschouwing, die in den loop der 19de eeuw opkwam, en die als „Psychologie ohne Seele" wordt gekenschetst. Een ziel als substantie, als geestelijk wezen, als iets meer dan de verschijnselen wordt daarbij niet erkend, of althans niet gebruikt. De ziel is niet de grond der psychische verschijnselen, maar hun samenvatting, hun totaliteit. Onze ervaring vertoont ons complexen van verschijnselen in ruimtelijken samenhang, die we dingen noemen, maar dit zijn slechts abstracties uit een veel ruimer verband, n.l. uit het totaal onzer bewustzijnsverschijnselen, en dit totaal in zijn eenheid kunnen we ziel noemen (WUNDT). Er is wel verschil. Bij ARISTOTELES is het lichaam de grondslag (*ὑποκείμενον*), waaraan zich de vorm openbaart. Bij WUNDT is het lichaam veeleer een „Abschnitt" uit het

[1]) Zooals blijken zal gaat volgens ARISTOTELES het wezen (*οὐσία*) en de vorm (*εἶδος*) niet op in hoedanigheden. D.w.z. hij *wil* het daarin niet doen opgaan. Maar inderdaad behandelt hij ze zóó, dat ze gehypostaseerde kenmerken worden.

totaal der verschijnselen. Bij de parallelisten is het lichaam de andere zijde van de ziel. Maar de overeenkomst is, dat de ziel geen afzonderlijke substantie is. De ziel werkt niet, maar is een som van werkingen.

Evenwel — aan ARISTOTELES' zieleleer is ook een andere zijde. Van ouds was het de kwestie geweest, den grond te bepalen der levensverschijnselen. Het verschil tusschen het levende en doode sprong sterk in het oog en tot verklaring daarvan moest de psyche dienen, hoe men die dan ook opvatte: als kracht of als ding. En deze opvatting van de ziel als grond deelde ook ARISTOTELES. Hij zegt: „de ziel is datgene, *waardoor* wij leven en gewaarworden en denken" (414 a 11); „de ziel is oorzaak en principe van het leven". De ziel is niet alleen vorm en voltooidheid en doel van het levend wezen, maar ook de *oorzaak* er van.

Of liever: juist *omdat* de ziel het wezen is van 't organisme, is ze de oorzaak. Want déze regel geldt voor ARISTOTELES: „voor alles is het *wezen* de oorzaak van het *bestaan*" (de anima 415 b 12). En ook, omdat ze *doel* is, is de ziel oorzaak: „want zooals de geest *om* iets handelt, op de zelfde wijze ook de natuur, en dat is haar doel". (de anima 415 b 16).

Derhalve is de ziel niet alleen werkzaamheid, maar ook werker, niet alleen begrip, maar ook werkelijkheid, niet alleen idee, maar ook kracht. We hebben de ziel eerst als den vorm en voltooidheid van het lichaam hooren beschrijven, als het kenmerkende van het organisme, maar die vorm is tegelijk datgene, waarvan de werkingen uitgaan, iets dat reëel bestaat en de stof beheerscht. Deze beschouwing van den vorm, waarbij hij tegelijk werkzaamheid en werker is, geldt voor ARISTOTELES' geheele beschouwing der werkelijkheid. De vorm is een der oorzaken van wat bestaat en gebeurt.

Dat hier iets hapert blijkt het best uit een voorbeeld. Was 't oog een afzonderlijk wezen, dan was volgens ARISTOTELES, het *gezicht* (ὄψις) zijn *ziel*. Die ὄψις is als vorm tegelijk oorzaak van 't functioneeren van het oog, van zijn zien. Het oog kan zien door de ὄψις. M. a. w. het oog kan zien door het kunnen zien. Hieraan nu hebben we niets. We zoeken juist naar den grond voor het zien. Die moet wat anders zijn dan het „gezicht". Evenzoo: Wanneer de ziel het karakteristieke is van het lichaam, het kunnen-gewaarworden enz., dan is ze niet tegelijk de grond voor deze functies.

We kunnen niet anders zien, dan dat ARISTOTELES hiermee de begrippen heeft gemaakt tot dingen, dat hij kenmerken heeft gemaakt

tot zelfstandigheden, dat hij kengrond heeft gemaakt tot zijnsgrond. We kunnen wel zeggen, dat het gezicht het oog tot werkelijk oog maakt, maar dit beteekent niet, dat het gezicht een reëel agens is, dat werkelijk iets „maakt", dat oorzaak is. Met dit „maken" bedoelen we, dat het gezicht voor ons het onderscheidend kenmerk is, waardoor we iets werkelijk oog kunnen noemen. Het kan ook het wezen en het doel genoemd worden van het oog. Ja zelfs kan het de oorzaak van het oog worden genoemd, inzoover men acht dat de Schepper dáártoe en dáárom het oog heeft geschapen. Maar dan is de oorzaak niet het „gezicht" voorzoover het inhaerent is in het oog, maar als idee in den Schepper. Begrip, wezen en doel zijn ideeën, die steeds een geest onderstellen, welks ideeën het zijn, en niet op eenigerwijze realiter in de stof inhaerent zijn of daarin werkingen uitoefenen.

ARISTOTELES vertoont hier de nawerking van PLATO's ideeënleer, die hij bestrijdt in den vorm dien ze bij dezen had. PLATO maakt de begrippen (εἴδη) tot bovenwereldsche werkelijkheden, die een reëel bestaan voeren. De aardsche dingen hebben slechts zooveel werkelijkheid, als ze deel hebben aan de ideeën. Wat wij van hen zien en waardoor wij ze naar soorten en geslachten onderscheiden, is maar een afglans van de wezenlijke begrippen, die een zelfstandig bestaan hebben. — Dit is een zuivere hypostase der begripskenmerken. PLATO heeft de begrippen „verdinglicht". [1])

Maar ook ARISTOTELES is hiervan niet vrij gebleven, hoe hij zich ook tegen de leer van zijn meester aankant. Wel kent hij den begrippen geen afzonderlijk bestaan toe, boven de wereld der dingen uit, en somt hij hiertegen zijn bezwaren op. Maar toch zijn bij hem de εἴδη *in* de dingen, datgene wat het wezen er van uitmaakt. Ja, ze zijn datgene in de dingen, dat werkt. Zooals de vorm en idee van het beeld in den geest des kunstenaars het marmer tot beeld omschept, zoo drijft de vorm en idee van de plant, reeds in het zaad aanwezig, dit uit tot ontwikkeling.

Niet te zeer kan er de nadruk op worden gelegd, dat ARISTOTELES van kenmerken dingen maakt. Tot op heden heeft het zielsbegrip van ARISTOTELES aanhangers. En in de biologie tracht men verder te komen met het aannemen van een *entelechie.* Dat dit geschiedt in waardeering voor ARISTOTELES' teleologische wereldbeschouwing is

[1]) In ieder geval volgens de opvatting — en daarop komt het hier aan — die ARISTOTELES van de leer zijns meesters had.

te prijzen. Het mechanisme voldoet steeds minder. Maar men bedenke wel wat de eigenlijke inhoud van ARISTOTELES' zielsbegrip is. De entelechie van ARISTOTELES is niet anders dan de gehypostaseerde begripskenmerken.[1]) Het wezen van een ding is iets dat wij daaraan opmerken, en dat we zoo belangrijk vinden, dat we achten, dat het dàárom bestaat. Maar steeds bestaat dat belangrijke in bepaalde kenmerken: hoedanigheden of werkingen. Men make hiervan geen werkers. Dit doet ARISTOTELES.

Hieraan verandert niets het feit, dat ARISTOTELES het karakteristieke (*τὸ τὶ ἦν εἶναι*) der dingen substantie (*οὐσία*) noemt. Het bewijst alleen te meer het verdinglijken der begrippen. Een eigenschap wordt geen substantie door ze alzoo te noemen. Als de ziel substantie is, behoort ze niet in gezelschap van het bijl-zijn van den bijl en het gezicht van het oog.

10. We komen nu tot een nadere beschouwing der vermogens. Als we zeggen, dat iemand het vermogen bezit dit te doen of dàt te doen, bedoelen we, dat hij die werkzaamheden kàn verrichten. Dit is het zuiver formeele vermogensbegrip. Maar we bedoelen er in den regel iets meer mee, n.l. dat in dien persoon iets is, wat dan ook, dat hem *in staat stelt* de handeling te verrichten, dat de *grond* is van zijn werken. Dit is het vermogensbegrip naar materieele zijde. We vinden dit ook bij ARISTOTELES. Hij noemt een vermogen (*δύναμις*): „een beginsel van beweging of verandering", dus iets, waaruit die beweging of verandering voortkomt, de grond der werkzaamheid.

Men ziet, hoe voorzichtig dit is uitgedrukt: het vermogen is een beginsel, er komt iets uit voort; wat het verder is, wordt hiermee geheel onbepaald gelaten. Het is — men lette hier wel op — een begrip door middel van een relatie. A is het beginsel van B. Nu weet ik van A opzichzelf nog niets, dan in welke relatie het tot B staat. Bijv.: het kenvermogen is het beginsel van het kennen. Het kennen is hier het bekende verschijnsel, het kenvermogen wordt alleen in zooverre bepaald, dat het 't beginsel van het kennen wordt genoemd. Verder weet ik er nog niets van.

Bleef ARISTOTELES nu hierbij staan, dan zou niet meer zijn op

[1]) Dit wil niet zeggen, dat ARISTOTELES zich hiervan bewust was. Integendeel wil hij scherp onderscheid maken tusschen *οὐσία* en *ποιόν*, *ποσόν* enz. Alleen maar, tot meer dan postuleeren van dit onderscheid komt hij niet. Practisch wordt het genegeerd.

te geven, dan een classificatie der vermogens. Maar hij wil ook antwoord geven op de vraag: wat zijn nu de vermogens opzichzelf? En deze vraag beantwoordt hij met het reeds besproken begrip „mogelijkheid" (ook = δύναμις), op de wijze, die we straks nader zullen aangeven. Voorloopig echter is reeds hierop te wijzen, dat in de na-Aristotelische vermogensleer veelvuldig het formeele vermogensbegrip is overgenomen; m. a. w. dat aan den mensch bepaalde geschiktheden werden toegekend, om bepaalde functies te verrichten; maar dat aan de materieele zijde van het vermogensbegrip veel minder aandacht is gewijd, ja dat de vermogens meest zijn gedacht als „krachten", terwijl ze toch bij ARISTOTELES veeleer toestanden zijn. Er ligt iets gereed „in mogelijkheid", dat door een prikkel van buiten tot werkzaamheid of werkelijkheid wordt gebracht.

ARISTOTELES spreekt van vermogens der ziel, maar eigenlijk niet in die beteekenis, dat het eigenschappen zijn, die de ziel bezit, immers: de ziel is geen „ding" met eigenschappen. Veeleer zijn het de vermogens, die te zamen de ziel vormen. De ziel is de bron der vermogens, zegt ARISTOTELES, d.w.z. het totaal der levensfuncties is te onderscheiden in de verschillende afzonderlijke werkingen. Alzoo zijn de vermogens vermogens van het bezielde lichaam. „Het zintuig is allereerst datgene, waarin het zoodanige vermogen is" (424 a 24). En elders heet het: „Beter is 't misschien, niet te zeggen, dat de ziel medelijden heeft of leert of denkt, maar de mensch door zijn ziel (τῇ ψυχῇ)" (408 b 15).

De vermogens nu bestaan in een gereedliggende mogelijkheid, die door inwerking van buiten in werkelijkheid overgaat. Het best is dit duidelijk te maken door een voorbeeld, zeg de gewaarwording van een kleur. Ons gezichtsorgaan bevat reeds de kleur-in-mogelijkheid. Het voorwerp heeft de kleur-in-werkzaamheid. Deze kleur werkt in op het doorschijnende (den æther). Daardoor weer geschiedt de inwerking op het zintuig. Hierin gaat nu de kleur-in-mogelijkheid over tot kleur-in-werkzaamheid. En dit is dan onze kleurwaarneming. Het waarnemen is dus: iets ondergaan door het waarneembare, zòò, dat daardoor iets in ons tot werkelijkheid komt, dat we reeds in mogelijkheid bezaten. Dat iets is de „vorm", d.i. de waarneembare eigenschappen der dingen, b.v. kleur en geluid. De zintuigen nemen, op de beschreven wijze, deze vormen in zich op, niet de dingen zelf. „In 't algemeen, zegt ARISTOTELES, moet men betreffende alle gewaarwording begrijpen, dat de gewaarwording is: hetgeen de

waarneembare vormen aanneemt zonder de stof, zooals de was het merk van den ring opneemt, zonder het ijzer en het goud, en het gouden of koperen merk aanneemt, maar niet als goud of koper" (424 a 17 v.v.). En zooals met de gewaarwording is 't ook met de andere vermogens. Door een bepaalde aanleiding gaat de mogelijkheid van het functioneeren in werkelijkheid over.

Opmerking verdient nog, dat wanneer de waarneming werkelijk plaats heeft, de objectieve waarneembaarheid (b.v. de kleur van het voorwerp) samenvalt met de subjectieve aandoening van den waarnemer (zijn kleurgewaarwording). „De werkzaamheid van het waarneembare en de waarneming is één en hetzelfde" (425 b 26). Er wordt bijgevoegd: „ze hebben niet hetzelfde zijn", d.w.z. ze zijn niet numerisch identiek, maar in karakter zijn ze gelijk. Wordt er b.v. tegen een bel geslagen, dan is er geen werkelijk geluid, wanneer er geen hoorder is. Het naïef realisme schijnt hierdoor vermeden. Schijnt. Want wanneer de bel luidt en de hoorder hoort, is het geluid als „vorm" van de bel en het geluid als waarneming van den hoorder één en hetzelfde, volkomen gelijksoortig. Het onvergelijkelijke van het bewustzijnsfeit is niet erkend. De moeilijkheid, hoe de verschillende stoffelijke werkingen resulteeren in een totaal ander, in een bewustzijnsgebeuren is niet gevoeld. Wie tot op dezen dag ARISTOTELES' zielkunde in hoofdzaak volgen, ontwijken nog steeds deze zelfde moeilijkheid.

11. Tot nog toe hebben we bij ARISTOTELES de ziel alleen gezien als vorm van het lichaam, met dat lichaam tot één ondeelbaar geheel versmolten, zoodat ze zonder dat lichaam niet bestaan kan. Ze is feitelijk slechts de idee van het leven, waarneembaar aan een bepaalde stof, en volgens ARISTOTELES' metaphysiek daarin werkzaam. Maar met opzet, om de dingen niet noodeloos ingewikkeld te maken, hebben we tot nu toe bewaard, dat ARISTOTELES' zielsbeschouwing hiermee niet is afgeloopen. Dit is wel zoo in betrekking tot plant en dier. Maar bij den mensch is nog iets hoogers aanwezig. En dit hoogere, dat niet meer als lichaamsvorm is aan te merken, is feitelijk een zelfstandig zieledeel, hoe moeilijk dit overigens met de voorafgaande beschouwingen strookt. Dit hoogere is de geest (*νοῦς*), die niet „vorm" is van het lichaam, maar opzichzelf bestaat, en van buiten (*θύραθεν*) in het lichaam komt.

Wat ARISTOTELES noopte, bij den mensch een hooger en meer

zelfstandig zieledeel aan te nemen, was misschien ook nawerking van PLATO'S zieleleer, maar zeer zeker een gevolg van zijn beschouwing van het denken. In de waarneming kan hij nog iets stoffelijks zien, in de begrippen niet meer. In het zintuig kunnen wel bepaalde kleuren worden opgenomen, maar niet het begrip kleur. Wat het zintuig opneemt, hangt af van den aard van het zintuig, maar de geest moet alle begrippen kunnen opnemen, en mag daarom zelf geen aard hebben, dan deze: dat hij iets is in mogelijkheid. Daarom is deze geest niets lichamelijks, ook niet vermengd met het lichaam, want dan zou hij reeds zekere eigenschappen hebben, en dus niet alles kunnen opnemen. De geest is: de begrippen-in-mogelijkheid; het denken is dit, dat deze tot begrippen-in-werkzaamheid overgaan. Zooals op een gladgestreken wastafeltje niets te lezen is, maar alles kan er op geschreven worden, zoo is het met dien geest ten opzichte van de begrippen. — En ook hier voert ARISTOTELES de dualiteit van stof en vorm door. En ook hier blijkt weer, dat de vorm tegelijk ook vormgever en werker is. Want waar de geest is: de begrippen-in-mogelijkheid, zou men kunnen volstaan met te zeggen, dat zijn vorm is: het denken der begrippen in werkelijkheid. Maar ARISTOTELES gaat verder. „Daar er, zegt hij, evenals in de heele natuur, iets is eenerzijds materie voor elke soort, anderzijds het veroorzakende en bewerkende doordat het alle dingen maakt, zoo moeten ook in de ziel deze onderscheidingen aanwezig zijn. En zoodanig is de eene geest door alles te *worden*, de andere door alles te *maken*". (430 a 10 v.v.)

Voor zoover de onduidelijkheid, die in ARISTOTELES' uitspraken op dit punt heerscht, het toelaat eenigszins met zekerheid te spreken, meen ik, dat we ons de zaken zóó moeten voorstellen. De mensch denkt niet steeds; om te kunnen denken moeten de begrippen in hem actueel worden, en dit geschiedt niet zonder dat waarneming is voorafgegaan. 't Is onmogelijk, zegt ARISTOTELES, zonder iets waar te nemen iets te leeren of te begrijpen. In den geest-die-alles-wordt (*νοῦς δυνάμει*) liggen dan de denkbaarheden-in-mogelijkheid, zooals in het gezichtsorgaan de zichtbaarheden-in-mogelijkheid. Wat is nu noodig voor het zien? Eerst, dat er voorwerpen zijn, ten tweede het gezichtsorgaan, ten derde als intermediair het licht. Wat is er noodig om te denken? Ten eerste de voorstellingen, ten tweede de geest-die-alles-worden-kan, maar ten derde nog een intermediair: de geest-die-alles-(denkbaar)-maakt (later *νοῦς ποιητικός* genoemd).

Zooals in het zien uit de objecten de kleur wordt opgenomen, zoo worden in het denken uit de voorstellingen de begrippen afgezonderd. Maar zonder licht geen kleur en zonder νοῦς ποιητικός geen begrippen. „En deze geest, zegt ARISTOTELES, denkt altijd." Zooals het licht steeds zichtbaar maakt. Deze geest is eeuwig, niet aan de individuen gebonden, zoomin als het licht aan de aanwezigheid van zienden. Ieder mensch heeft zijn geest-die-alles-wordt, deze is individueel en vergankelijk, er is slechts één geest-die-alles-werkt.

In deze geestesleer van ARISTOTELES ligt een tegenstelling met het overige van zijn zielsleer. Als geest is de ziel niet meer vorm van het organisme, maar iets dat met de stof niets te maken heeft. Zoo vanzelfsprekend de eenheid is van lichaam en ziel op het stof-vorm standpunt, zoo moeilijk is het, 't verband te bepalen waarin deze geest staat tot het overige der ziel. Geest en ziel zijn twee onvergelijkbare grootheden. De ziel is de vorm van een stoffelijk lichaam, de geest is zelf een tweeëenheid van vorm en stof, maar dan van een stof, waaraan niets kleeft van de aardsche stof. (430 a 60). De kloof tusschen stoffelijke feiten en bewustzijnsfeiten die in de waarneming is overbrugd, komt hier voor den dag als tegenstelling tusschen ziel en geest.

Zonder op deze dingen verder in te gaan, vestigen we er de aandacht op, dat hierdoor een sterke scheiding komt tusschen de vermogens. Aan de ééne zijde staan de physiologische en in nauw verband hiermee de zinnelijke: voeding, gewaarwording, begeerte en beweging — het zijn functies en vermogens van het lichaam, ofschoon de ziel oorzaak wordt genoemd. Aan de andere zijde staan de functies, die het denken behoeven: verstand en wil, als functies en vermogens van een anderssoortig wezen: den geest. In stede van de ons gewone onderscheiding tusschen stof en bewustzijn, komt voor ARISTOTELES de intrapsychische scheiding tusschen zinnelijkheid en intellect, geheel in overeenstemming met de intellectualistische trek die door de geheele Grieksche philosophie loopt. Het bewustzijn als zoodanig, de rijke wereld van het inwendige leven tegenover de stof ontgaat in haar eigenlijke beteekenis aan ARISTOTELES. Hierin was PLATO hem vooruit en zette de draden op, waaraan later de *Neo-platonici* voortsponnen.

We verwonderen ons dan ook niet, dat van een „gevoelsvermogen" zooals later is aangenomen, bij ARISTOTELES geen sprake is. De subjectieve inhouden die bij waarnemen en denken en streven en

willen in bonte veelvormigheid de scherper begrensde deelen van den gedachtenstroom omspoelen, trekken te weinig zijn aandacht. Het gevoel is bij hem een opnemen in zich van het objectief goed en kwaad der dingen: „genot en smart gevoelen is werkzaam zijn met het waarnemend gemiddelde ten opzichte van het goede of het kwade als zoodanig" (431 a 10). Nastreven en vermijden staat tot dit genot-en-smart-gevoelen als bevestigen en ontkennen staat tot het gedachte. Dit nastreven en vermijden is de openbaring van het streefvermogen. Het streefvermogen wordt bewogen door de voorstelling van het nagestreefde en beweegt zelve het lichaam.

12. Resumeeren we ARISTOTELES' vermogensleer. Hij maakt een rangorde der functies van het levende wezen. De volgorde is daardoor bepaald, dat iedere volgende functie een hoogere is, maar in 't algemeen de lagere tot haar bestaan en werken behoeft. Verband wordt gelegd tusschen denken en voorstellen, tusschen begeeren en gevoelen, tusschen voorstellen en begeeren. Maar toch blijven het verschillende, scherp onderscheidene functies. Van een herleiden tot elkaar kan geen sprake zijn. Daarvoor zijn de onderscheiden te groot, b.v. tusschen zich voeden en denken.

Ondanks deze onderscheiding der functies blijft de mensch een eenheid. Alleen de leer aangaande den *nous* verbreekt die op zeer hinderlijke wijze. Geen wonder dat zijn volgelingen, THEOPHRASTUS, maar vooral STRATO, hieraan een eind gemaakt hebben. De nous wordt neergedrukt, wordt ook „vorm" van het lichaam, wordt principiëel op één lijn gezet met de lagere kenvermogens. Deze consequentie aanvaard, blijft de mensch een eenheid, ook wat ziel en lichaam betreft. Van werkelijke deelen is geen sprake, de ziel openbaart zich in de vermogens. Hier was de gelegenheid om te blijven staan bij de vermogens als saamvattende namen van onderscheidene functies. Dan was ARISTOTELES' leer geen eigenlijke vermogenszielkunde geweest.

Maar de vermogens zijn meer, ze zijn de gronden van het functioneeren. Op welke wijze? Door overgang van wat reeds naar-mogelijkheid in den mensch aanwezig is tot een staat van werkelijkheid. De vormen der dingen in het kennen b.v. zijn naar-mogelijkheid aanwezig, ze worden op instigatie van buiten tot werkelijkheid. Iedere functie is een overgang, bewerkt door het ontvangen van 't geen van buiten komt. Spontane actie der ziel is hier feitelijk

niet. Zelfs niet bij het denken. De voorstellingen worden op onpersoonlijke wijze door den „werkenden geest" belicht, en dan brengen hun denkvormen, de sluimerende denkvormen in den „lijdenden geest" tot werkelijkheid. Al het psychische is ten slotte copie van de buitenwereld.

Omspant deze vermogenswerking nu het geheele psychische leven? Er is eenheid tusschen subject en werkingen, zeker, maar gaat in de werkingen alles op? Geantwoord moet worden — en hierin deelt ARISTOTELES met zijn tijdgenooten — dat het eigenlijk bewustzijnsleven de aandacht ontsnapt. Ongetwijfeld zijn de voorstellingen en kenbeelden der dingen in ARISTOTELES' oogen bewust, maar het bizondere van het bewustzijn — we wezen er reeds op — ontgaat hem. Het staat voor hem op één lijn, dat het voedingsvermogen door het voedsel tot bedrijvigheid wordt gebracht en het begeervermogen door „het goede van de practijk". De mensch blijft biologische factor ten opzichte van een buitenwereld. Het inwendige rijk van het bewustzijn, de eigenaardigheid der persoonlijkheid komen evenmin tot hun recht als het spontane en het niet van buiten geïnduceerde. Vandaar ook dat het gevoel als inhoud opgaat in de functie van het affect.

De waardevolle opvatting, die bij dit alles is op te merken, dat iets in den mensch tot ontwikkeling komt, wordt daardoor gedrukt, dat de eigenlijke aard van het bewustzijnsleven in tegenstelling met de physiologische functies niet tot gelding komt. En daardoor blijft ook het functioneeren iets doelmatigs-mechanisch, zooals b.v. het ademhalen, dat nooit iets nieuws oplevert. Ieder vermogen heeft nu eenmaal zijn rol en vervult die bij gelegenheid. En zoo ook komt de groei van het zieleleven niet tot zijn recht. Wel is waar wordt deze gewaardeerd in de *Ethica* Nic. en de *Politeia*, waar ARISTOTELES de factoren „aard", „gewenning" en „onderricht" onderscheidt, die 's menschen vorming bepalen. Maar in de zuiver-theoretische behandeling der zielkunde wordt hiervan geen gebruik gemaakt.

HOOFDSTUK III.

THOMAS VAN AQUINO.

13. De vijftien eeuwen die THOMAS VAN AQUINO scheiden van ARISTOTELES, zijn, zooals een blik in iedere geschiedenis der psychologie toont, niet zonder belang geweest voor de zielkunde. Dit is niet te verwonderen, wanneer men let op de beoefening der afzonderlijke wetenschappen, die in het *Hellenistisch* tijdvak opkwam, en de bizondere waarde, die het *Christendom* hechtte aan het leven van den geest. Maar evenzeer is het na te gaan, dat dit tijdsverloop voor ons onderwerp niet de rijkste stof geeft. In het *Hellenisme* trad meer het onderzoek naar afzonderlijke feiten op den voorgrond, dan de doordringende begripsvorming, die ARISTOTELES gekenmerkt had. Wel werden ook op psychologisch gebied waardevolle begrippen gevormd, maar niet werden ze consequent doordacht en tot systematische eenheid gebracht. Wanneer we b.v. lezen, dat de *Stoa* acht vermogens onderscheidde: het verstand of leidende deel der ziel, waarin voorstellingen, oordeelen en strevingen wonen, en dan nog de vijf zinnen, het spraakvermogen en het voortplantingsvermogen, — dan kunnen we dit moeilijk als toonbeeld van zielkundige systematiek aanzien. En bij de ontwikkeling der Christelijke leer en wetenschap in de *Patristiek* en *Middeleeuwen* vroegen aanvankelijk meer de ethisch-theologische zijden der zielkunde de aandacht, dan de meer formeele vraag, hoe de eenheid van den mensch zich verhoudt tot de veelheid zijner psychische openbaringen.

Resultaat van het genoemde tijdperk is, dat de zielkundige stof vermeerdering ondergaat, maar dat pas weer een nieuwe systematische eenheid wordt verkregen in de herleving van het Aristotelisme bij THOMAS. Toch zijn tusschen ARISTOTELES en THOMAS belangrijke momenten aan te wijzen, die ten deele een voorbijgaand karakter dragen, ten deele de kiemen bevatten van een zienswijze, die zich op den duur met de vermogenszielkunde niet zal verdragen.

Onbelangrijk zou het zijn op te sommen, welke vermogens deze en gene al aannam. Het komt er op aan de plaats te bepalen, die dit begrip in de opvatting van het zieleleven innam. ARISTOTELES had getracht de verschijnselen — ook die wij physiologische

noemen — welke zich bij het levende wezen vertoonen in groepen te brengen, die zooveel mogelijk het gelijksoortige saamvatten. Hij had deze functies ingedeeld naar rangorde van hun belangrijkheid en getracht het verloop der werkingen duidelijk te maken. Hierbij was voor den dag gekomen, dat de „hoogere" functies de „lagere" noodig hadden, en dat ook inzonderheid het begeeren steunde op het kennen. Maar overigens waren deze functies los naast elkaar blijven staan, evenals personen elkaar diensten kunnen bewijzen, maar overigens ieder hun eigen leven hebben.

Niet te verwonderen is dit, waar zulke heterogene functies als „denken" en „voeden" uit de èène ziel voortvloeiden. Nog scherpere scheiding bracht de *nous*-leer, die evenwel door zijn opvolgers tot minder onrustbarende proporties werd teruggebracht. Maar het resultaat was toch: vrij scherpe scheiding tusschen functies, die wel met elkaar in verband stonden, maar die niet uit elkaar konden worden afgeleid. Het tweede karakteristieke was, dat deze zielkunde hoofdzakelijk een functie-leer was. Dat sommige dezer functies bewust zijn, andere niet, is bekend, maar leidt niet tot erkenning van het eigenaardige van het bewustzijnsleven. Het is steeds de mensch, die iets *doet*, zich voedt of zich herinnert, waarneemt of denkt of zich beweegt, maar 't geen wij den *inhoud* van het bewustzijn noemen trekt weinig de aandacht. Het is als 't ware een bijproduct, een gevolg of een hulpmiddel der functies.

Beschouwen we de lotgevallen dezer twee beginselen: scherpe onderscheiding van functies en verwaarloozing van het bewustzijn als rijken inhoud, dan blijkt, dat allengs de waarde van het psychisch inwendige leven meer tot inzicht komt, en dat juist daardoor de splitsing in de zielswerkzaamheden een tijdlang nog sterker wordt geaccentueerd.

Deze splitsing was toch al sterk genoeg. Bij de *Stoa*, voor welke ARISTOTELES' onderscheiding tusschen stof en vorm te weinig tastbaar was, is ook de ziel stof, maar dan de allerfijnste en edelste, pneuma genaamd. De stroom van dit pneuma vertakt zich in de lichaamsorganen, en deze vertakkingen worden pneumata genoemd. Hierdoor worden de acht verschillende functies verklaard, die we straks hebben opgenoemd, en het is duidelijk, dat men hier zoo goed van deelen als van vermogens kan spreken. Ook de Christelijke apologeet TERTULLIANUS (± 200) deelt nog in deze materialistische beschouwingswijze en gebruikt als vergelijking het orgel, waarin de

èène luchtstroom verschillende tonen voortbrengt, naarmate hij door andere pijpen wordt geleid. Ook een beeld als van PHILO (± 39), die de verhouding tusschen ziel en vermogens vergeleek met die tusschen een huis en zijn bewoners, geeft weinig indruk van de eenheid van het zieleleven. En bij de *Epicureeën* bestaat de — eveneens stoffelijke ziel — uit verschillende omwindsels van steeds fijnere stof, waardoor lagere en hoogere functies moeten verklaard worden. Maar de scheiding in het zieleleven zou nog worden geaccentueerd. Verschillende motieven werkten hier samen, en gedeeltelijk elkander tegen. Daar was eerst de onderscheiding tusschen hooger en lager, die we bij PLATO vonden in het redelijke en onredelijke deel der ziel, bij ARISTOTELES in de diepgaande tegenstelling tusschen nous en overige zielsvermogens. Ethische en metaphysische invloeden deden deze onderscheiding in belang stijgen.

Daar was ten tweede de toenemende waardeering van het bewustzijnsleven.

Reeds PLATO was hierin boven ARISTOTELES uitgegaan. Hij beschouwt de psyche minder in haar betrekking tot het lichaam, meer in haar verkeer met de geestelijke wereld. De straks genoemde indeeling van de Stoa maakt een afzondering tusschen het „leidende deel" met zijn bewustzijnsinhoud en de meer physiologische werking der andere vermogens. Bij PLOTINUS (204—269) wordt het begrip van het zelfbewustzijn ontwikkeld en treedt het spontane van de menschelijke persoonlijkheid en de activiteit van den geest tegenover de passieve werkingen in het lichaam op den voorgrond.

Maar deze onderscheidingen, die op zichzelf alleen zouden leiden tot een beperking der zielkunde tot het terrein der bewustzijnsverschijnselen, zooals wij dit kennen, kwamen in aanraking met de tegenstelling tusschen hooger en lager, en zoo kwam het tot velerlei variaties in de afgrenzing van verschillende zieledeelen. En deze afgrenzing zelve werd tot scheiding.[1]) Bij de *Stoa* met haar ethisch-scherpe scheiding tusschen hooger en lager kwam het eerst tot een uitwijzing der affecten uit het „leidende deel" naar de onredelijke zieledeelen. Het blijft dan eerst nog bij een scherpe tegenstelling tusschen lichaam en ziel (bij SENECA en EPICTETUS), waarbij van het eerste al de verkeerde werkingen uitgaan, die de laatste moet beheerschen. Maar bij MARCUS AURELIUS bestaat de mensch uit drie

[1]) WINDELBAND. Lehrbuch d. G. d. Philos. 1921. Par. 19.

deelen: de stof, het pneuma dat dit tot leven aanblaast en den geest. Bij den Jood PHILO (± 39) wordt de levenskracht (in het bloed) ziel genoemd, de van God gegeven geest pneuma. Ook PLUTARCHUS onderscheidt lichaam, ziel en geest. De ziel bezit, behalve de kracht om het lichaam te bewegen ook de zinnelijkheid en de affecten. Dit in navolging van PLOTINUS, bij wien de mensch eenerzijds naar het stoffelijke gekeerd is in de lagere ziel, anderzijds naar haar goddelijken oorsprong in de hoogere ziel.

Ook in het *Christendom* vond deze drie-deeling, ofschoon voorbijgaand, eenigen aanhang. IRENAEUS (± 140—200) onderscheidt den adem des levens, die met het lichaam vergaat, en den levendmakenden geest, welke het eeuwige leven deelachtig kan worden. Bij ORIGENES (185—254) treedt ook weer de scheiding tusschen hooger en lager op: de ziel is niet alleen bewegingskracht, ze bezit ook het vermogen tot voorstellen en begeeren. Daartegenover staat de geest, die beoordeelt wat waar en valsch, maar ook wat goed en kwaad is. Bij APOLLINARIS krijgt de driedeeling een sterk theologische tint door zijn leer aangaande de vereeniging van goddelijke en menschelijke natuur in Christus, maar wekt daardoor te meer de bestrijding op. Trouwens stond het Christendom weinig sympathiek tegenover de richtingen, die er toe neigden in het lichaam het princiep van het kwade te zoeken, en het door een tusschenschakel met den geest te verbinden.

Zoo loopen dan deze pogingen om scherpere scheidingslijnen in het zieleleven te trekken op niets uit en in het eerste tijdperk der *Middeleeuwen,* dat door AUGUSTINUS (354—430) wordt beheerscht, is er van een deelenleer nauwelijks sprake, en treedt de vermogensleer zeer op den achtergrond. Dat daarbij namen van vermogens werden gebruikt als hulpmiddelen tot overzicht van het rijke zieleleven, is hiermee niet in strijd. Zoo zegt AUGUSTINUS: „wat de gewaarwording waarneemt stelt de verbeelding voor, het denken belijnt het, de scherpzinnigheid onderzoekt het, de rede toont het aan, het geheugen bewaart het, het verstand vat het samen en voert het tot betrachting of contemplatie, (de spirit. et an. 11). Maar hierin lag geen scheiding naar verschillende vermogens. AUGUSTINUS' introspectieve zielkunde ging een andere richting uit, dan die der vermogens. Later komen we hierop terug en wijzen dan nog op enkele verwante verschijnselen.

Eerst de herleving van het *Aristotelisme,* dat door de scholen der

Arabische wijsbegeerte heen omstreeks 1200 West-Europa binnendrong, bracht een hernieuwing der vermogensleer met vereeniging der oorspronkelijk tegenstrijdige bestanddeelen.

14. Het hernieuwde Aristotelisme kwam het volledigst tot gelding bij THOMAS VAN AQUINO (1225—1274). Ook andere richtingen namen veel van ARISTOTELES over, maar daar overheerschte nog de invloed van AUGUSTINUS. Dezen verwerpt THOMAS wel nooit, gebruikt hem zooveel mogelijk, maar commentarieert hem weg, wanneer hij in botsing komt met *den philosoof*, dat is ARISTOTELES. Van den laatste wordt maar weinig beslist verworpen, meer gewijzigd en aangevuld. THOMAS schrijft niet alleen commentaren op de werken van den *Stagiriet*, maar ook, waar hij zelf het systeem van het toenmalige weten als een machtig gebouw saamvoegt, zijn niet slechts vele steenen afkomstig van den Griekschen wijsgeer, maar ook de ankers der grondbegrippen.

Zoo kunnen we dus begrijpen, dat de zielkunde van THOMAS VAN AQUINO, hem vooral van belang uit theologisch oogpunt, steunt op die van ARISTOTELES, maar er toch geen copie van is. In sommige opzichten heeft hij ze uitgewerkt, anderzijds ze ook op vernuftige wijze bevrijd van de tegenstrijdigheden, die haar aankleefden. Vooral wat bij ARISTOTELES de leer van den geest (*νοῦς*) was, is sterk veranderd. Al het zoekende, tastende, vage, onvoltooide van den laatste is bij THOMAS verdwenen. Met zekere hand worden duidelijke lijnen getrokken, moeilijkheden onder de oogen gezien en opgelost, er blijft om zoo te zeggen niets meer te vragen over. Het dualisme tusschen geest en lichaamsvorm is verdwenen. Een vaste rangorde voert van de ziel der laagststaande schepselen tot de zuiver geestelijke wezens, de engelen. Laten we deze laatste buiten beschouwing, dan vinden we 't volgende.

Drie soorten zielen worden onderscheiden. In de eerste plaats die der planten; de voedende ziel — anima vegetativa. Deze heeft drie vermogens: het nutritivum (voedingsvermogen), 't augmentativum (groeivermogen), ten slotte 't generativum (voortplantingsvermogen). De ziel der dieren wordt de gewaarwordende ziel genoemd — anima sensitiva. Zij wordt aldus genoemd naar wat ze vóórheeft op de plantenziel; immers ook de vermogens van deze laatste bezit zij, maar bovendien nog andere. In de eerste plaats de vijf uitwendige en de vier inwendige zinnen; bovendien het begeervermogen en,

schoon niet bij alle dieren, het beweegvermogen. De hoogste in de rij, de menschenziel wordt verstandelijke — anima intellectiva — genoemd. Ook zij heeft de vermogens der lagere ziel — vegetativa en sensitiva —; en daarenboven deze twee: verstand en wil — intellectus en voluntas. Deze laatste alleen zijn in strikten zin vermogens der ziel te noemen; al de andere zijn vermogens van het compositum, het samenstel van lichaam en ziel. Want al deze vermogens kunnen zonder 't lichaam niet werken, al is ook de ziel het beginsel van hun werken; verstand en wil daarentegen kunnen op zich zelf hun functies uitoefenen, ofschoon ook zij in zeker opzicht van het lichaam afhankelijk zijn.

De moeilijkheid met ARISTOTELES' nous is hier derhalve zóó opgelost, dat de ziel des menschen één blijft, ongeacht de verschillende functies, die ze verricht, waarvan sommige dienen tot rechtstreeksche instandhouding van het leven, andere in samenwerking met het lichaam leiden tot het lagere kennen en begeeren, terwijl de hoogste functies, die van verstand en wil zuiver geestelijk zijn. Het lagere kennen en begeeren is niet een (bewuste) zielswerking als gevolg van inwerkingen op het lichaam, het is een feit, waarin ziel en lichaam tegelijk zijn betrokken. Maar bij verstand en wil voltrekt zich het proces in de ziel alleen.

Het eigenaardige van THOMAS' beschouwing der vermogens zij door een voorbeeld toegelicht, waardoor ons meteen duidelijk wordt wat onder de „vier inwendige zinnen" te verstaan is, die we straks noemden na de 5 uitwendige. Ze zijn: de gemeenzin (sensus communis), het voorstellingsvermogen (imaginatio), het schattingsvermogen (aestimativa) en het geheugen (memorativa). Hun bestaan wordt door THOMAS aldus begrond: „Daar de natuur niet te kort schiet in het noodwendige, moeten er zooveel werkzaamheden van de sensitieve ziel bestaan, als voldoende zijn tot het leven van een volmaakt dier. En welke van deze werkzaamheden niet teruggebracht kunnen worden tot één beginsel, vereischen verschillende vermogens: daar een vermogen der ziel niets anders is, dan het naaste beginsel der zielswerkzaamheid. Men moet nu bedenken dat tot het leven van een volmaakt dier vereischt wordt, dat het niet alleen een ding waarneemt (apprehendat) bij aanwezigheid van het zinnelijk waarneembare, maar ook bij afwezigheid daarvan. Anders, daar beweging en handeling van het dier de waarneming volgen, zou het dier niet op zoek gaan naar iets afwezigs; en het tegendeel hiervan blijkt ten

zeerste bij de volkomene dieren, die zich bewegen met voortgaande beweging; immers zij bewegen zich naar iets dat, afwezig, wordt voorgesteld (ad aliquid absens apprehensum). Derhalve moet het dier door zijn sensitieve ziel niet alleen de beelden van het waarneembare opnemen, wanneer het op 't oogenblik zelve daardoor een verandering ondergaat; maar het moet die beelden ook behouden en bewaren. Maar in stoffelijke dingen behooren opnemen en behouden tot verschillende beginselen: want vochtige voorwerpen nemen goed op en behouden slecht; 't tegendeel geldt van droge dingen. Derhalve, daar een sensitief vermogen de werkelijkheid is van een lichaamsorgaan, moet er een ander vermogen zijn dat de beelden der waarneembaarheden opneemt, een ander dat ze bewaart." [1])

De opnemende vermogens nu zijn de 5 uitwendige zinnen, het bewarende vermogen de phantasia of imaginatio: „als 't ware een schat der vormen door de zinnen opgenomen."

Het schattingsvermogen bestaat daarin, dat het dier de strekking der dingen weet, d.w.z. of ze hem tot nut of schade zullen zijn. Het schaap ontvlucht den wolf, de vogel verzamelt strootjes, niet om aangenaamheid of onaangenaamheid van het beeld door de zintuigen geleverd, maar door een besef van nut of nadeel. Tot het onthouden van dergelijke strekkingen dient de memorativa.

Ten slotte de gemeenzin. „Een bizondere zin oordeelt over het bizondere waarneembare, het onderscheidende van het andere dat onder denzelfden zin valt, b.v. wit van zwart of van groen. Maar wit van zoet onderscheiden kan nòch het gezicht, nòch de smaak, daar wie tusschen twee verschillende dingen onderscheidt, beide moet kennen. Daarom moet het oordeel over dit onderscheid aan den gemeenzin toekomen, waarop, als op een gemeenschappelijk eindpunt, alle gewaarwordingen der zinnen zich betrekken." (ibid, ad 2). Door den gemeenzin is het ook, dat men zich bewust wordt te hooren, te zien, enz.

Met eenige wijziging geldt wat van deze vier inwendige zinnen bij het dier gezegd wordt, ook voor den mensch. Men bemerkt het, deze indeeling rust wel op een zeker fonds van introspektie, maar ziet toch zooveel mogelijk op uitwendige verhoudingen: wisselwerking tusschen organisme en omgeving. Ook voor de hoogere vermogens geldt dit met zekere verandering, men moet dan onder de „omgeving"

[1]) Summa Theol. I. qu. 78 a 4c.

ook verstaan de stoffelijke en geestelijke dingen in hun wezen: hun waar-zijn en hun goed-zijn. Het geheele rijke zieleleven wordt gevangen in het schema van enkele „functies" als waarnemen, herinneren, denken, begeeren, en enkele „inhouden" als zinsbeelden, geheugen-beelden, begrippen. Het gevoelsleven in zijn kwalitatieve eigenaardigheden vindt nauwelijks een sobere plaats in het sensivitivum.

15. Gaan we thans na wat het zielsbegrip is, waarop deze vermogensleer steunt. Het zijn weer de begrippen, die we bij ARISTOTELES vonden van vorm en werkelijkheid tegenover stof en mogelijkheid. Maar ze worden meer consequent toegepast en hun strekking wordt duidelijker. De aarzeling die ARISTOTELES toont als hij over den geest begint, is overwonnen.

De ziel is het *eerste* beginsel van het leven in de levende wezens. [1]) Maar dit „beginsel" zegt nog niets; het eischt nadere bepaling; is het b.v. een lichaam of lichamelijk iets? Een lichaam kan dit eerste beginsel niet zijn. Het hart b.v. is wel „een" beginsel van leven in mensch en dier, maar niet het eerste.

Waarom kan het eerste beginsel geen lichaam zijn? Omdat een lichaam als zoodanig, d.w.z. louter als lichaam beschouwd, niet levend kan zijn; anders zouden alle lichamen levend zijn. Is dus een lichaam levend, dan is het dat omdat het een lichaam is van bepaalde qualiteit, en dat dankt het aan „een beginsel, dat zijn werkelijkheid wordt genoemd" (quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio, quod dicitur actus eius). De ziel is dus geen lichaam, maar de werkelijkheid van een lichaam, „zooals de warmte, die het beginsel der verwarming is, niet een lichaam, maar zekere werkelijkheid van een lichaam is." Verder wordt de ziel ook genoemd de vorm van het lichaam, omdat we door haar allereerst ons voeden en waarnemen en ons bewegen en kennen (ibid. qu. 76a. 1c).

Nu moeten we nader aangaande de vormen der dingen het volgende opmerken. Daar is allereerst het verschil tusschen de vormen, die aan een voorwerp zijn eigenschap geven (accidenteele vormen) en zulke, die aan een voorwerp zijn bestaan geven (substantieele vormen). Dat b.v. een steen warm is dankt hij aan de accidenteele

[1]) Summa Theol. I. qu. 75a 1c.

vorm „warmte"; dat hij een steen is aan de substantieele vorm „steenheid" (lapiditas). Onder de substantieele vormen is er verschil tusschen zulke, die in de stof opgaan (inhaerente vormen), en zulke, die boven de stof uitgaan (subsistente vormen). De eerste kunnen niet bestaan zonder een zekere stof, en wordt die stof b.v. uit elkaar geslagen, dan gaat de vorm te niet; dit is het geval met de dierenzielen. De subsistente vorm kan ook op zichzelf bestaan, zòò is de ziel van den mensch.

We moeten hierbij denken aan wat we bij ARISTOTELES vonden: de werkelijkheid of vorm van een ding is zijn wezen en zijn doel. Het wezen en doel van een huis is zijn functie als beschutting tegen weer en wind; dat maakt het huis tot een huis; het wezen en doel van een oog is het zien, dát maakt het tot een werkelijk oog. Ieder ding bestaat om zijn eigenschap of functie. Vandaar het hooge belang van den „vorm". 't Geen er toe brengt, dien vorm in de dingen te maken tot reëel agens, tot werkenden vorm. Dit is bij THOMAS consequent doorgevoerd.

16. Onze conclusie aangaande dit in THOMAS herboren Aristotelisme is, dat het niets begrepen en niets geleerd heeft.[1]) Men mag de scherpzinnigheid waardeeren, waarmee THOMAS de plooien van het vormbegrip heeft gladgestreken. Ook bewonderen we den omvang van zijn werk, zijn systematische behandeling, zijn onvermoeid wentelen der begrippen, zijn helderheid. Waarlijk aan dezen vorm van scholastiek is niet te verwijten, dat te subtiel is geredeneerd — het is met groote kunst geschied, alleen niet kritisch en dus niet consequent genoeg. De oude begrippen moesten, als 't even kon, worden gehandhaafd. Doch wat in den tijd van ARISTOTELES een Errungenschaft was, werd nu langzamerhand een anachronisme. CLEMENS BÆUMKER maakt een tegenstelling tusschen THOMAS met zijn indeeling der vermogens en een WITELO, die op voorgang van AVICENNA de psychische werkingen analyseert[2]). Op zichzelf was dit nog geen bezwaar: THOMAS was nu eenmaal een systematicus en niet als zijn leermeester ALBERTUS ook man van de empirie.

---

[1]) Hiermede wordt allerminst bedoeld tekort te doen aan de groote figuur van THOMAS VAN AQUINO op wijsgeerig en theologisch gebied. Maar zakelijk schijnt het jammer, dat hij aan den vorm van ARISTOTELES' stelsel is blijven hangen.

[2]) WITELO. 1908. S. 624.

Maar dat hij in dezen tijd, waarin toch waarlijk het inwendige zieleleven reeds genoeg was bestudeerd, blijft staan bij de uitwendige vermogensindeeling van ARISTOTELES is te bejammeren. Het blijft feitelijk een beschouwing uit biologisch oogpunt, in zeker opzicht niet zonder waarde, maar waarbij het bewustzijn als zoodanig te kort kwam. Hij beschouwt den mensch als natuurfactor te midden zijner omgeving. Deze werkt op hem in, hij reageert. Door deze inwerking en reactie wordt hij gevoed, ontvangt de vormen der dingen in zich, tenslotte ook onstoffelijke denkvormen, onderscheidt goed en kwaad, streeft na en ontvlucht. Dit gaat zeker niet zonder bewustzijn, maar het inwendige leven wordt niet op zichzelf beschouwd. Het is een hulpmiddel voor de functies. THOMAS onderscheidt veeleer de gevolgen van het zielsgebeuren: de relaties van den mensch tot verschillende klassen van formeele objecten: tot het voedende, tot het waarneembare, het denkbare, het begeerlijke. Zoo krijgt men scherpe onderscheidingen. Maar in den stroom van het psychisch gebeuren zijn deze niet te bespeuren.

Op welke wijze worden de vermogens onderscheiden? Ze worden onderscheiden naar hun verschillende werkingen, en deze naar de objecten, waarop ze gericht zijn. „Want iedere werkzaamheid, zegt THOMAS, is er een van een passief of een actief vermogen. Het object nu staat in betrekking tot de werking van een passief vermogen als beginsel en bewegende oorzaak; want de kleur, voor zooveel ze het gezichtsvermogen beweegt, is het beginsel van het zien. Tot de werking echter van het actief vermogen staat het object in betrekking als eindpunt en doel; zooals het object van het groeivermogen is: de volmaakte omvang, welke het doel is van het groeien. Naar deze twee dingen nu wordt het vermogen ingedeeld, te weten naar het beginsel of naar het doel en eindpunt." (S. T. 77, 3).

Princiep derhalve der psychologische onderscheidingen is niet hetgeen in de ziel zelve plaats vindt, maar dingen, die buiten haar liggen, waartoe ze in betrekking staat. Dit kan misschien uit biologisch oogpunt gewenscht zijn, het kan ook diensten bewijzen voor een behaviour-psychologie, de bewustzijnspsychologie schiet er bij te kort. Trouwens wekt het feit van het bewustzijn in geenen deele THOMAS' verwondering. Het is een bepaald levensverschijnsel naast de andere. En zoo worden dan ook de functies, die als grondslag der vermogensindeeling dienen, niet psychologisch onderzocht. Zien

is nu eenmaal een betrekking van den mensch tot de kleur en vorm der dingen. Of dit een enkelvoudig iets is, of een zeer samengesteld verschijnsel, wordt niet in acht genomen, terwijl men toch reeds in dien tijd hierover nadacht. En evenzoo is het met de andere functies. Het denken b.v. is een vrij eenvoudig proces, dat met enkele woorden te schetsen is. In een eenvoudig schema van begrippen is het geheele zieleleven weer te geven.

De vermogenszielkunde tracht in betrekking te brengen de veelheid der psychische verschijnselen en de eenheid van den mensch. Maar dit is hier geschied ten koste van den rijkdom van het zieleleven. Daarbij is de verkregen eenheid maar zeer betrekkelijk. De vermogens staan vrij sterk onafhankelijk van elkaar. Zij vormen een aggregaat, geen organischen samenhang. De mensch kan nu eenmaal zeer uiteenloopende werkingen verrichten. Welnu, daarvoor heeft hij verschillende vermogens. Ze kunnen elkaar helpen, ze kunnen elkaar ook tegenwerken. De werking van één kan zoo sterk zijn, dat de werkingen der andere daardoor belet worden. Ze vormen een stel werktuigen, die ieder hun eigen taak hebben. Maar een organisme is het niet. We moeten nog even terugkeeren tot het zielsbegrip van THOMAS, om in te zien dat zijn leer van de de ziel als vorm voordeelen had, die verklaren, waarom deze opvatting hem van zooveel waarde was, en ze nog tot op heden aanhang vindt. Doch tevens, dat ze als eigenlijke basis der vermogensleer in gebreke kwam. THOMAS handhaaft met klem tegenover de *Augustiniseerende* richting zijner dagen, die de ziel deed bestaan uit (geestelijke) materie èn vorm, dat ze *alleen* vorm was. Wat is nu in 't algemeen de vorm? De vorm is het beginsel der werkzaamheid van het ding. We weten nu iets: de werkzaamheid van het ding komt uit dien vorm voort. Maar daarmee weten we nog niet, wat dan die vorm op zichzelf is. Alleen is gegeven dat de vorm weer geen ding is. Maar wat dan wel? De voorbeelden maken het duidelijk. Datgene waardoor een lichaam warm is, is de warmte. Datgene waardoor het lichaam gezond is, is de gezondheid. Datgene waardoor de ziel weet, is de wetenschap. Ziehier voorbeelden, die gegeven worden van vormen. Wat blijkt hier nu anders uit, dan dat deze „vormen" niet anders zijn, dan eigenschappen, waaraan dezelfde werkingen als aan dingen worden toegeschreven, gehypostaseerde eigenschappen?

Dit zijn voorbeelden van accidenteele vormen. Hier is de tot-

ding-making nog niet zoo ver voortgeschreden. Al wordt de warmte het beginsel van 't warmzijn genoemd, toch is die warmte niet iets op zichzelf en werkt ook niet op zichzelf, „waarom we ook niet zeggen, dat de warmte verwarmt, maar het warme voorwerp" (ibid. qu 75a 2). Maar door te zeggen: de warmte is datgene, wat het lichaam warm doet zijn, zet men toch den eersten stap op den weg, die er toe leidt om het zijn van den steen toe te schrijven aan de „steenheid", het zien van den hond aan zijn „levend en waarnemend-wezen zijn" het denken van den mensch aan zijn „denkend-wezen zijn". Dat in de beide laatste gevallen van ziel gesproken wordt, moet ons niet in verwarring brengen, daar we bij ziel licht weer aan een geestelijk „ding" denken: ook de ziel is vorm, en de vorm is datgene, waardoor de dingen zich in soorten laten onderscheiden, dus tenslotte een geheel van eigenschappen en functies, die *wij* er aan waarnemen. Zooals we bij ARISTOTELES opmerkten, men kán tenslotte, als men wil, 't geheel der *levensfuncties* ziel noemen, maar ARISTOTELES is er mee begonnen dien *vorm* te laten werken, hem tot *ding* te maken, en THOMAS heeft dit veel verder voortgezet. Op welke wijze?

„Vorm" heeft geen zin zonder „stof", „vorm" is niets op zichzelf: hieraan blijft ARISTOTELES getrouw tot hij aan de leer van den geest komt. Dit schijnt wel een ander soort ziel te zijn, zegt hij, en niet de vorm van een lichaam. THOMAS nu begint, waar ARISTOTELES eindigt: de menschelijke ziel is een vorm, die in dit leven wel vorm is van een stof, van het menschelijk lichaam, maar dan toch een vorm, die op zichzelf werkt, en op zichzelf *kan* bestaan. Terwijl de engel een vorm is, die in 't geheel niet met een stof te maken heeft. Waartoe dit alles? THOMAS had deze begrippen noodig voor de behandeling van de onsterfelijkheid der ziel en het bestaan der engelen. Het kwam hier aan op een begripsbepaling van wezens, die geen „lichamelijke dingen" zijn, maar ook geen eigenschappen of toestanden, doch werkelijk bestaande en werkende wezens.

Het kwam hier dus aan op begripsbepaling van werkelijkheden, die in de ervaring niet gegeven zijn. Dit kan nu niet anders gaan, dan door analogie. Men moet een bepaald ervaringsbegrip zòò vervormen, dat het aan de gestelde eischen voldoet. Zòò ging het streven te werk, dat de ziel opvatte als een stof, maar een fijnere stof dan de alledaagsche, tenslotte als een onstoffelijke substantie,

waarbij aan het gewone dingbegrip zijn kenmerken van ruimtevulling, deelbaarheid, kleur enz. moesten ontnomen worden.

THOMAS gaat anders te werk en neemt als grondslag voor 't begrip ziel en geest het vormbegrip, dat is eigenlijk 't begrip van eigenschap en functie. Hierin als in zoovele dingen, kwam hem ARISTOTELES uitnemend te stade, en komt hij in tegenstelling met AUGUSTINUS, die de ziel als geestelijke materie en vorm opvatte. Diens beschouwing had een nadeel, n.l. het dualisme tusschen de stoffelijke en geestelijke substantie, tusschen ziel en lichaam. Beide komen meer op zichzelf te staan. Het bewustzijnsleven is in principe van het lichaam onafhankelijk. De zuiver lichamelijke levensverschijnselen als voeding en ademhaling schijnen niets met de ziel te maken te hebben en toch kan 't lichaam zonder ziel niet leven. Waar is 't verband, hoe is de wisselwerking tusschen ziel en lichaam?

Tegenover dit dualisme stelt THOMAS een dualiteit van twee beginselen, die in harmonie samenwerken, stof en vorm. Zijn begrip van een onstoffelijk principe wordt, zeiden we, niet gevormd naar analogie van het dingbegrip, maar naar dat van 't begrip eigenschap en werking. Dit had iets voor. Ook in de ervaringswereld is eigenschap en werking iets, dat aan de dingen wel gebonden is, dat wel aan dingen voorkomt, maar toch zelf geen ding is en alzoo al meer een onstoffelijk karakter draagt. En zoo gaat men ongemerkt van de ervaringswereld tot de niet rechtstreeks waarneembare. Het is een trapsgewijze opklimming zonder breuk. In principe is er geen onderscheid tusschen de lapiditas van den steen, de sensitieve ziel van het dier en de anima intellectiva van den mensch. Ze zijn evenzeer onstoffelijk. Dat de menschelijke ziel onvergankelijk is wordt niet bewezen uit haar onstoffelijkheid, maar uit haar werken opzichzelf, zonder *behulp* van de stof. Het verband tusschen ziel en lichaam levert geen moeilijkheden op en dualisme is er niet.

Alleen maar, deze triomf is te duur gekocht. Door de eigenschap tot ding te maken heeft men onrechtmatig de moeilijkheden ontloopen, die het geestelijk substantie-begrip met zich mee brengt. Want eigenschappen werken niet, ook al schijnt het soms zoo. Met een bijl kan men hout klooven, met een ijzeren staaf niet. Dit komt vanwege den vorm. Maar *werken* doet in beide gevallen het ijzer, alleen het bizondere verloop der werking is aan den vorm te danken. Ook den vorm het wezen en doel der dingen te noemen baat niet. Anders werken wel de dingen, naarmate hun wezen anders is, maar

zij *zelf* werken dan toch, niet hun abstracte „wezen", alsof dat nog eens iets extra's zou zijn buiten de dingen om. Wil men 't begrip vormen van een onstoffelijk principe, dan kan dit slechts, blijft men op realistisch standpunt staan, naar analogie van tweeërlei ervaringsfeiten. Of men neme tot grondslag het zelfstandig bestaan der dingen, en vorme een geestelijk substantiebegrip naar analogie van het stoffelijk. Of men ga uit van de werkende eenheid, die in ons bewustzijnsleven optreedt en die we ons Ik noemen. In beide gevallen behoudt men de moeilijkheden, die voortspruiten uit de vraag naar verhouding van stof en geest, naar hun verband en wisselwerking. Maar men heeft dan toch die moeilijkheden niet ontslopen, zooals men doet, wanneer men 't vormbegrip losmaakt van zijn correlaat, 't stofbegrip, en vormen tot dingen maakt.

Trouwens, al mag in het stelsel van THOMAS de tegenstelling en onvergelijkbaarheid van stoffelijke en geestelijke werkelijkheden schijnbaar overwonnen zijn, dan blijft er nog een tweede dualisme, dat evenzeer bij THOMAS wordt weggewerkt. Het is de tegenstelling: bewustzijn en buitenwereld. We wezen er reeds op dat THOMAS het eigenaardige der bewustzijnsfeiten tegenover het stoffelijke niet erkent. Waarneming, herinnering, ja ook gevoel zijn veranderingen in stoffelijkheden. Zooals ARISTOTELES zegt: het zinsorgaan neemt de vormen der dingen op, zonder de stof. Eerst bij de begrippen komt er iets nieuws, deze zijn niet meer als vorm van een lichaamsorgaan op te vatten, maar bestaan als werkelijkheden in de denkziel. Aldus is gemaskeerd de overgang van het physische feit der orgaanverandering (zintuigsprikkeling), tot het bewustzijnsfeit van waarneming en voorstelling. Men verwondert zich niet over het feit van het bewustzijn. Er is immers geen principieel onderscheid tusschen het wit in mijn aanschouwing en het aanschouwde wit aan den wand. De vorm in mij die ik zie, is gelijksoortig met den vorm in het geziene. Ja zelfs van de begrippen geldt, dat ze niet iets nieuws brengen, dat andersoortig zou zijn dan de dingen der buitenwereld. Die dingen toch bevatten reeds de denkbaarheden „in mogelijkheid".

In elk geval, THOMAS had een zielsbegrip gevormd, dat uitnemend geschikt scheen den overgang te vormen tusschen de wereld van het anorganische en de wereld der zuivere geesten. Eenerzijds was de ziel als vorm zoo nauw met de stof verbonden, dat de eenheid van het menschelijk bestaan boven alle dualisme verheven was, anderzijds was de ziel als niet-stof het type van de onstoffelijke engelen.

Maar evenzeer als dit zielsbegrip, ondanks deze voordeelen, opzichzelf logisch aantastbaar was, bood het ook moeilijkheden als basis voor de vermogensleer. Want bij iedere werking der vermogens was er een overgaan van de potentie tot de akt. De beelden b.v. der dingen lagen reeds gepræformeerd in den mensch, de inwerking der buitenwereld bracht die beelden tot actualiteit. Er had dus ergens een verandering plaats, er was ergens iets onvoltooids, dat tot voltooiïng kwam. Ergens, — maar waar? In het *lichaam?* Dit kon gelden voor de lagere vermogens, en leverde geen bezwaar, want de stof was het substraat, waaraan de veranderingen plaats vinden. Maar nu voor het denken, de zuiver geestelijke functie, die zelf geen lichaamsverandering behoefde? Dit moest wel een verandering zijn in de *ziel.* Indien elders niet, hier dan toch zeker moest in de ziel een overgang zijn van potentialiteit tot actie. Maar hier trad nu òp het gewichtige bezwaar, dat zulk een verandering, zulk een overgang een *substraat* vereischt, waaraan ze plaats grijpt, een stof die de vormen opneemt. Dit is niet alleen de doorgaande leer van ARISTOTELES, deze handhaaft het ook ten opzichte van den geest (*νοῦς*): zooals in de geheele natuur, erkent hij ook daar dè onderscheiding tusschen materie en vorm (de anima 430 a 10). Ook de Augustiniseerende groep liet niet na op dit punt de aandacht te vestigen. WILLEM DE LA MARE wijst in zijn *Correctorium* [1]) èn op ARISTOTELES, èn op AUGUSTINUS, die gezegd had, dat men voor de ziel niet naar iets als materie behoefde te zoeken, indien ze zonder verandering was; nu echter was het duidelijk, dat ze ten goede of ten kwade veranderde, en er dus een substraat moest zijn, dat gevormd of misvormd werd.

THOMAS evenwel kon hierin niet meegaan. Hij had nu eenmaal voor zijn geheele stelsel de ziel als *enkel* vorm noodig. Toch kan hij ook het bezwaar dat in de verandering ligt niet ontkennen. Hij redt zich nu op eigenaardige wijs. Steeds was de begripstegenstelling mogelijkheid — werkelijkheid samengevallen met die andere: stof-vorm. Maar voor deze gelegenheid verbreekt THOMAS den band. De laatste tegenstelling wordt voor de ziel verworpen, de eerste blijft gehandhaafd. „De ziel, zij het dan, dat ze niet is samengesteld uit materie en vorm, heeft toch [in dit „toch" ligt de erkenning van het bevreemdende] iets aan potentialiteit als bijvoeging". [2])

En hoe is deze potentialiteit te denken? Hier neemt THOMAS de

[1]) Zie Florilegium patristicum. XIV, p. 64.
[2]) Summa Theol. I, qu. 77 a. 1 ad 6.

oververnuftige onderscheiding — neen, scheiding — op tusschen het *wezen* der ziel en haar *bestaan.* Voorzoover haar wezen nog niet tot bestaan is gekomen, is ze nog in mogelijkheid. De potentialiteit is de ziel, voorzoover ze nog niet werkelijk „is", voorzoover ze nog geen „deel heeft aan het zijn".[1]) Hier bereikt de hypostase van begrippen een hoogtepunt, dat boven ARISTOTELES nog uitgaat. Ook voor dezen is de mogelijkheid een niet-zijn, n.l. van den vorm, maar toch tegelijk een werkelijkheid als stof. THOMAS poneert de werkelijkheid van het absolute nog-niet-zijn. Zoo toont dit zielsbegrip juist in den overgang tot de vermogensleer zijn zwakheid.

HOOFDSTUK IV.

DE DUITSCHE VERMOGENSPSYCHOLOGIE.

17. In *Renaissance* en *Reformatie* braken zich gedachtenstroomen baan, waardoor ook de psychologie langzamerhand een groote verandering onderging. Ook hier is grootendeels de autoriteit van het oude gebroken, en men zoekt een nieuwen bouw van onderop te beginnen.

Veelal laat men de nieuwere zielkunde beginnen met DESCARTES (1596—1650), die de dualiteit van ziel en lichaam zoo scherp mogelijk stelde, en aan de eerste slechts het domein van het bewustzijn overliet, waarin dan nog aan het verstand de eereplaats werd toegekend.

De ziel, als bezieler van het lichaam was hierbij verdwenen, de afstand tusschen den mensch als denkend wezen en de wereld der stoffelijke dingen was vergroot; hoe tusschen die beiden, tusschen ziel en lichaam, geest en stof verband kon bestaan was een probleem, dat van toen af veel sterker de aandacht trok. De eigenaardigheid der bewustzijnsverschijnselen kwam hoe langer hoe meer in het licht, er kwam een scherpe tegenstelling tusschen den mensch als reageerend wezen te midden der natuur, en den inwendigen mensch, de

[1]) Verg. qu. 75 a. 5. ad 4.

bewustzijnswereld, zooals we die in ons zelf aantreffen. Meer dan vroeger openbaarden zich de neigingen, eenerzijds om den mensch als natuurvoorwerp, liefst als „homme machine" te begrijpen, anderzijds om alleen te letten op het bewustzijnsleven, dit in zijn elementen te ontleden, synthetisch weer op te bouwen en als een mozaïek van doode inhouden begrijpelijk te maken.

Tot een eigenlijken strijd tegen de vermogensleer kwam het nog niet. Niet alleen, dat het Aristotelisme op zielkundig gebied nog lang nawerkte, door MELANCHTON in Protestantsche en SUAREZ in Roomsche kringen, ook de richtingen, die langs de vermogensleer heen of er inderdaad tegenin gingen, vallen haar zelden rechtstreeks aan en bedienen zich geregeld van haar terminologie. Ja, in het Duitschland der 18e eeuw bloeide juist een nieuwe vorm van de vermogensleer op, en het is deze, waarop zich straks de aanval van HERBART richt.

De grondslag dezer vermogenstheorie is gelegd door CHRISTIAAN WOLFF, die zelf weer steunde op LEIBNITZ. Dat is te zeggen, wat het geheel van zijn philosophie betreft, waarin hij grootendeels de ideeën van LEIBNITZ in systematischen vorm weergaf. Daarbij wijdde hij veel aandacht aan de zielkunde, en gaf daaraan een vorm, die wel aan LEIBNITZ herinnert, maar toch een karakter vertoont, waarin ze geheel van dezen afwijkt.

Bij LEIBNITZ (1646—1716) is de ziel een levende, strevende eenheid, niet een ontvangtoestel voor uitwendige gebeurtenissen met een apparaat voor reactie, maar een beginsel van honderdvoudige mogelijkheden, die ze in den loop des tijds zelf verwerkelijkt. En wat in de buitenwereld voorvalt is in harmonisch samenspel met de innerlijke zelfontvouwing der ziel. Eigenlijk de buitenwereld waarnemen doet de ziel niet, maar ze ontplooit haar eigen kracht, tot steeds grooter rijkdom komend van voorstelling en streving, terwijl toch haar kennis in overeenstemming is met het gebeuren in de buitenwereld, daar God van te voren ziels- en wereldgebeurtenissen in onderlinge harmonie heeft vastgesteld, zoodat de ziel spiegel van het heelal kan genoemd worden. Die zelfontplooiïng is feitelijk het ééne vermogen der ziel en bestaat daarin, dat ze overgaat van het onbewuste tot het bewuste, van het duistere tot het heldere, van het verwarde tot het systematisch geordende. De rijkdom der ziel wordt naar inhoud hoe langer hoe grooter, komt naar den vorm tot overzichtelijke éénheid. En dat uitgroeien en differentiëeren der

voorstellingen, dat organisch groepeeren, kan tevens wil worden genoemd, terwijl het gevoel in verband staat met den graad van volkomenheid, die bereikt wordt.

Wat heeft dit nu in verband met de vermogensleer te beteekenen? Hier is een geheel ander standpunt dan bij ARISTOTELES en THOMAS. Want wel onderscheidt LEIBNITZ tweeërlei: voorstelling en begeerte [1]), en worden deze bij gelegenheid voorstellings- en begeertekracht genoemd (vis repraesentativa, vis appetitiva). Zien we af van de physiologische vermogens, die sinds DESCARTES voorgoed uit de psychologie verdwenen, dan is dit de van ouds bekende indeeling.

Dit is een uitwendige overeenkomst, maar inwendig is er groot verschil. Daar de zielsontwikkeling niet rechtstreeks met de buitenwereld heeft te maken — overigens het zwakke punt van 't systeem — zijn alvast de scherpe scheidingen binnen het kenvermogen overbodig. Principiëel zijn hier alle functies gelijk, en bestaan in voorstellen, al mogen de kennistheoretische resultaten die dit voorstellen levert, hemelsbreed uiteenloopen. Er is hier een basis voor het genetisch beschouwen van alle fasen van het kenproces. Het is steeds het samenvatten van het veelvuldige tot een eenheid. Doch niet alleen vormt het kenvermogen een eenheid, het vormt dit ook te zamen met het begeervermogen. Want door alle trappen van het denken heen, is het de begeerte, die den voortgang der voorstellingen aandrijft, want zij is niets dan de tendenz van de eene voorstelling tot de andere. Begeerte is niet het zich richten op een bepaald object zoo van tijd tot tijd, maar begeerte drijft den geheelen stroom van het zielsgebeuren tot in de eenvoudigste voorstellingsverschuiving. En het doel der begeerte is intern: de grootst mogelijke ordening van het grootste aantal voorstellingen, een „ordening, vanwaar alle schoonheid afkomstig is, en de schoonheid verwekt liefde". Zoo is hier niet de ziel centraal-station voor in- en uitgaande werkingen, maar haar eigen, inwendige levensontplooiïng staat op den voorgrond.

Een tweede verschilpunt van groote belangrijkheid; maar hier is een diepere overeenkomst, ja een gelukkige voortzetting. Het wezen der levensfuncties is bij ARISTOTELES de overgang van de potentie tot de akt, het komen tot werkelijkheid van wat naar vermogen aanwezig is. Zooals dit daar feitelijk lag bij ARISTOTELES en THOMAS, werd het naar we reeds zagen gedrukt door verschillende bezwaren.

[1]) Car percepition m'est la représentation de la multitude dans le simple, et l'appétit est la tendance d'une perception à une autre. (aangeh. bij Ueberweg III, 179).

Het begrip van de ziel als vorm kan geen zuivere basis geven voor verandering en ontwikkeling *in* die ziel. De onvoldoende waardeering der psychische inhouden veroorzaakte verwaarloozing van het bestaande ervarings-fonds, dat de mensch bij zijn opgroeien verwierf. Vandaar een beschouwing van den mensch, die volwassen is, en waarbij de vermogens eenvoudig steeds dezelfde functies verrichten. Maar voornamelijk het gebrek aan echte spontaneïteit in de ziel. Iedere gewaarwordings- en denkinhoud is ontstaan op instigatie van een vorm buiten de ziel en daarvan het evenbeeld.

Bij LEIBNITZ nu is de ontwikkelingsgedachte overgenomen — en dit is de diepere eenheid. Hij redt hiermede het waardevolle bij ARISTOTELES. Maar hij spreekt het niet na, zooals de navolgers van ARISTOTELES vòòr hem. Het gaat door zijn machtigen geest heen en komt in nieuwen en vruchtbaren vorm weer te voorschijn. In de eerste plaats is de ziel geen vorm meer, maar een eigen wezen, een zelfstandige eenheid. Hierin was plaats voor aanleg, voor verandering, voor ontwikkeling. Hier kan overgang zijn van wat in aanleg gegeven was, tot volle ontplooiïng. En iedere functie van het zieleleven is hier niet iets aparts, dat steeds volgens hetzelfde schema plaats heeft, maar ze is een uitvloeisel van den oogenblikkelijken zielstoestand, zooals die door den ontwikkelingsgang tot op dit oogenblik is geworden. Alles wat reeds in de ziel is gebeurd, heeft zijn waarde voor wat straks gebeuren gaat. Er is geen stel van mechanisch werkende vermogens, maar er is een organische groei van het geheel, waardoor al het volgende wordt bepaald. In principe werkt steeds èèn kracht, maar altijd op de basis van wat reeds bereikt is. Daarbij heeft deze ontwikkeling spontaan plaats. Er ontstaat wezenlijk iets nieuws in de ziel. Wel „spiegelt zich in iedere monade de makrokosmos". Maar — „van *haar* standpunt", en dit is het nieuwe niet alleen, maar ook het eigen bezit der ziel.

Zien we wel, dan was hiermee de populaire kant der vermogensleer, waarbij voor iedere groep van verschijnselen een afzonderlijk vermogen als motor der functies werd aangenomen, verworpen. Maar tevens gehandhaafd haar diepste grond: de ziel niet te verklaren uit het anorganische, maar te zien haar werken volgens eigen natuur. Op deze wijze werd de mogelijkheid geschapen om op ieder stadium van het psychisch gebeuren de elementen aan te wijzen, de verworven inhouden, die hierbij medewerkten, terwijl toch steeds de ziel als geheel werkte en niet een mechanisme van voorstellingen.

Intusschen — LEIBNITZ heeft geen uitgewerkte zielkunde gegeven. Daarbij komt het groote bezwaar, dat de ziel feitelijk elken band met de buitenwereld mist. Het gevoel komt niet tot zijn recht, ofschoon er een goede basis was; maar het intellectualisme van den tijd overheerschte hier. Een flinke hoeveelheid empirisch materiaal ontbrak. En daardoor ontbraken ook de empirische hulpbegrippen, die de totaal-opvatting van het zieleleven met de veelheid der afzonderlijke feiten konden verbinden.

Wat we dan ook zien gebeuren na LEIBNITZ is in overeenstemming met deze gebreken. Wel werkt door de geheele 18e eeuw in Duitschland de stoot, dien hij had gegeven. Juist in de toenmalige vermogensleer openbaart zich de gedachte aan de levendige werkzaamheid en spontane kracht der ziel, tot deze bij KANT zich schijnbaar op het sterkst toespitst, om dan toch nog door de idealisten van het begin der 19e eeuw overtroefd te worden. Maar daartegenover gaat de ontwikkelingsgedachte, zoover deze empirisch te bevestigen is, achteruit; de groeiende samenhang der zielsinhouden wordt voor 't meerendeel uit het oog verloren, de splitsing krijgt de overhand.

18. De onmacht om de grondgedachte van LEIBNITZ met de gewone, algemeen-bekende psychische verschijnselen in samenhang te brengen, blijkt al dadelijk bij CHRISTIAAN WOLFF (1679—1754), die het stelsel van LEIBNITZ, met belangrijke wijzigingen, in systematischen vorm trachtte te brengen.

In zijn zielkunde vormen de vermogens het beginsel van classificatie, en in zoover is ze een vermogenszielkunde. Wat hij evenwel onder vermogen verstond, wijkt sterk af van wat we bij ARISTOTELES en THOMAS dienaangaande vonden. Bij hen dient het tot verklaring der zielswerkzaamheden, het is hun grond; het vermogen is iets werkelijks in de ziel. Bij WOLFF niet. Bij hem is het vermogen niets anders dan het kunnen-geschieden. We nemen waar, dat de voorwerpen bepaalde werkingen uitoefenen, — ergo, ze kunnen ze uitoefenen, ziedaar hun vermogen. Het vuur verwarmt — met andere woorden uitgedrukt: het heeft het vermogen te verwarmen. Het vermogen der dingen is niet dagene, waardóór ze kunnen werken, maar alleen de mogelijkheid-zelf van het werken.

Duidelijk spreekt hij dit uit in zijn *Psychologia rationalis:* „vermogens zijn bloote mogelijkheden van werken (par. 54 en 81); „aan de ziel verschillende vermogens toeschrijven is 't zelfde als

aan te geven, dat het mogelijk is, dat verschillende werkingen in haar bestaan" (par. 81); b.v. „aan de ziel een verbeeldingsvermogen toekennen is 't zelfde als te zeggen, dat het haar mogelijk is opvattingen te vormen van waarneembare maar afwezige dingen" (id.). En in par. 82 lezen we:

„De vermogens der ziel moeten dus niet opgevat worden als verschillende wezendheden, die werkelijk in de ziel bestaan en voortbestaan, en die door de werkingen en lijdingen, die men bemerkt dat van hen uitgaan, gewijzigd worden." Anders zouden het substanties zijn, en de ziel geen eenheid, maar een aggregaat. Wel worden ze populair zoo opgevat, en dit geeft gemak bij de redeneering; ze zijn dan ook als zoodanig te gebruiken, als ze maar niet voor werkelijk worden aangezien.

De vermogens zijn dus niets dan namen voor bepaalde groepen psychische verschijnselen, klasse-begrippen: ze geven niet den grond aan der verschijnselen. Toch neemt WOLFF wel zulk een grond aan, noemt die evenwel niet vermogen, maar *kracht*. In de reeds genoemde par. 81 zegt hij namelijk: „Maar het is noodig, dat de grond wordt aangegeven, waarom zoodanige dingen (n.l. de zielsfuncties) in de ziel mogelijk zijn." Deze grond nu ligt in de „essentia", het wezen der ziel, en dat wezen is de „kracht, waarmee ze begaafd is", de kracht namelijk om zich de wereld der dingen voor te stellen (vis repraesentativa). Ze is geen vermogen, nu eens werkend, en dan niet, maar een altijd durende streving, als bij LEIBNITZ, van het onbewuste naar het bewuste. Zij eerst is de grond der vermogens of mogelijkheden. Deze zijn eigenlijk niets dan namen, zij is alles, uit haar vloeien alle functies voort.

Men zou dus kunnen zeggen, dat de *naam* vermogen in beteekenis is verzwakt. Dat ze alleen dient tot gemakkelijke samenvatting van gelijksoortige verschijnselen. Het *begrip* vermogen is evenwel niet verdwenen, in zooverre het den grond der functies beteekent, alleen heeft het den naam *kracht* gekregen. Er zou dan feitelijk niet zijn een veelheid van vermogens, doch slechts één. Een belangrijke stap dus in de richting van de eenheidsopvatting der ziel, die bij de gangbare vermogensindeeling veel te kort kwam.

Nu is niet te ontkennen, dat WOLFF die eenheid der ziel nooit uit het oog verloor. Maar in de praktijk kwam het toch weer neer op een veelheid van vermogens, die vaak onafhankelijk te werk gingen. Eensdeels, omdat het moeilijk was uit de ééne grondkracht

de veelheid der werkingen te verklaren. Anderdeels omdat de vermogens zulk een gemakkelijk hulpmiddel waren om de zielkunde stuk voor stuk af te werken, dikwijls alsof 't een met 't ander niet te maken had.

Wat het eerste aangaat, de ééne voorstellingskracht moest rekenschap geven van alle verschijnselen. Dit vat WOLFF, wat de hoofdzaken betreft, met scherpzinnigheid aan. De kenfuncties n.l. zijn gemakkelijk alle onder het oogpunt van voorstellen te bezien, en wat begeeren en willen betreft: de voorstellingen gaan gepaard met een bewustzijn van lust en onlust: intellectualistisch beschouwd een onduidelijk besef van goed en kwaad. Hierdoor wordt de voorstellingskracht aangezet in tweeërlei richting. Voorstellingen die met lust gepaard gaan, houdt ze zoo lang mogelijk vast; de andere daarentegen zoekt ze te vervangen door tegengestelde, die het kwade afweren.

Hoe mooi dit oppervlakkig lijkt, bij nader bezien komen tal van moeilijkheden voor den dag, nog vermeerderd daardoor, dat WOLFF geen wisselwerking tusschen ziel en lichaam aannam. Hoe toch te verklaren, dat dezelfde kracht der ziel nu eens „verwarde", dan weer „heldere" voorstellingen oplevert, nu eens zulke die het aanwezige, dan weer die het afwezige betreffen? Nog sterker: door de vis repraesentativa worden niet alleen voorstellingen geproduceerd (1. c. par. 65), maar ze bestaat ook in het streven ze voortdurend te veranderen (l. c. par. 56). Waarom dit dan in drieërlei orde: 1°. volgens de objectieve orde der dingen buiten ons, in 't waarnemen; 2°. volgens logische orde, in het denken; 3°. volgens een subjectieve orde naar toeneiging of afkeer in het willen?

Blijkt het aldus dat in WOLFF's zielkunde het besef van eenheid en het zoeken naar die eenheid aanwezig was, anderdeels moet erkend, dat in de uitwerking aan de vermogens een te groote rol werd toebedeeld, te groot, daar eerst was toegegeven, dat ze geen andere waarde dan als klasse-namen hadden. Hierop heeft zich dan ook later vooral de bestrijding van HERBART gericht. Waren de vermogens niet anders dan namen van bijeenhoorende verschijnselen, dan had hun toepassing behooren te berusten op een nauwkeurige analyse dier verschijnselen, opdat niet werd bijeengevoegd, wat niet bijeenbehoorde, nog minder: gescheiden, wat feitelijk één was. Van zulk een naukeurige analyse was bij WOLFF veel te weinig sprake. Het recept scheen wel te zijn: wanneer gij kunt zeggen:

de mensch kan dit of dat, spreek dan van een afzonderlijk vermogen. Daardoor worden, hoewel WOLFF geregeld verband en opklimming in 't oog houdt, te veel en te afzonderlijke vermogens geconstrueerd en ze worden te zeer als afzonderlijke dingen beschouwd. Dat in ieder oogenblik van ons bewuste leven verstandelijke, gevoels- en wilselementen op het innigste zijn dooreen geweven wordt te weinig in 't oog gehouden; de onderscheiding wordt te veel tot scheiding. Ook worden de vermogens zoo weer tot afzonderlijke krachten, die van elkaars diensten gebruik maken, en met elkaar mee- of elkaar tegenwerken.

Het is voor ons doel niet noodig de classificatie der vermogens, zooals WOLFF die geeft, uitvoerig te behandelen. Aan de oude hoofdverdeeling in ken- en begeervermogen hield hij vast, evenals aan die in lagere en hoogere vermogens, die de eerste indeeling kruist.

Deze vier hoofdafdeelingen hebben nog weer heel wat aparte hokjes. Zoo zijn de zinnen het vermogen waar te nemen, de verbeelding (imaginatio) stelt zich voor wat niet aanwezig is, terwijl de fantasie (facultas fingendi) het vermogen is deze voorstellingen te scheiden en weer op andere wijze te vereenigen, zoodat men zich ook kan voorstellen, wat niet bestaat. Het geheugen is 't vermogen een voorstelling te vernieuwen en te herkennen; geschiedt dit onduidelijk, dan is dit de memoria sensitiva; indien met bewustzijn: de memoria intellectiva. Hierbij komt dan nog de herinnering: 't vermogen om zich iets in gedachten terug te roepen. Dan volgen de aandacht (attentio), de bezinning (reflectio), hierop het verstand: het vermogen om het mogelijke duidelijk voor te stellen; alzoo te onderscheiden, te oordeelen en algemeene begrippen te vormen.

En zoo gaat het voort met deze indeelingen, die niet zonder waarde zijn, daar ze werkelijk verschillen in het zieleleven aanwijzen, maar die veel te weinig letten op eenheid en verwantschap, het samengevlochten-zijn van het hoogere met het lagere. Al waren ze een middel om de veelheid van het zieleleven te overzien, deze veelheid werd eer gescheidenheid dan eenheid. Practisch kwam ze neer op een verdeeling van den mensch in evenveel menschjes als hij vermogens bezat. Uit theoretisch oogpunt is echter het hoofdbezwaar dat de band tusschen de vermogens en de ziel geheel verloren ging. De werkingen der ziel worden niet gezien in verband met haar toestand. Wel was de leer van LEIBNITZ met haar ontwikkeling van het zieleleven hiertoe niet ongeschikt geweest. Maar

WOLFF legt den nadruk op het krachtsbegrip. De voorstellingskracht der ziel is het principe der verklaring, en haar organisatie treedt hiervoor op den achtergrond. Haar aanleg en ontwikkeling gingen geheel schuil achter het steeds gelijkvormig werken der ééne voorstellingskracht, die toch het geheele gebouw der vermogens moest dragen. De omvorming die LEIBNITZ aan ARISTOTELES' ontwikkelingsgedachte had gegeven ging hierbij weer te loor.

19. Tijdens en na WOLFF is dan in de geheele 18e eeuw en nog langer in *Duitschland* de zielkunde vermogenszielkunde. Hierbij kwamen de verschillende elementen, die we in WOLFF's psychologie opmerkten, tot uiting. Het zoeken naar één grondkracht evenzeer als de versplintering in een groot getal vermogens. Het opvatten van de vermogens als groepsnamen, en het onbewust ze verheffen tot afzonderlijke werkelijkheden.

Duidelijk komt het streven openbaar om wel voor praktisch gebruik een veelheid van vermogens aan te nemen, maar steeds het inzicht te bewaren, dat de ziel een eenheid vormt, en dat al haar werkingen openbaringen zijn van één grondkracht of grondvermogen. Als zoodanig vatte het *rationalisme* der 18e eeuw het voorstellen veelal als de grondfunctie der ziel op, en meende, dat uit de ééne voorstellingskracht alle andere werkingen verklaard moesten worden, ofschoon men meest toegaf, dat dit probleem voor onze kennis te moeilijk was. Het is te begrijpen, dat op dit standpunt de vermogensindeeling slechts betrekkelijke waarde had. TETENS, die toch voor de vermogensleer wel wat gepraesteerd heeft, erkent: „De kunstmatige verdeeling der zielskrachten kan ieder inrichten, zooals het hem goeddunkt, wanneer er maar niets werkelijk bestaands bij over 't hoofd gezien wordt". [1]) En: „In den ontwikkelden toestand van den mensch heeft de ziel niet slechts een gevoelende, maar ook een voorstellende en denkende kracht. Doch de vergelijking van deze hare werkingen heeft zooveel geleerd, dat de beide laatstgenoemde vermogens als afgeleide geschiktheden aangezien kunnen worden, die in een gevoelend wezen bij zijn ontwikkeling dàn ontstaan, wanneer zijn innerlijke kracht maar de noodige grootte en zelfwerkzaamheid daartoe bezit." [2]) Hierin ligt de gedachte opgesloten aan de mogelijkheid van een genetische

[1]) Philos. Versuche I, 286.
[2]) Ibid. I, 763.

verklaring der verschijnselen. Het inzicht in de eenheid van het zieleleven leidde hier en daar zelfs tot bestrijding van het vermogens-begrip. Doch hierover later.

Tegenover het theoretische interesse aan de eenheid der zielekrachten, drong de prakfijk der ontleding van het rijke zieleleven tot een steeds grootere vermeerdering van het aantal vermogens, in den vorm van onderafdeelingen van de hoofdvermogens. Allerlei indeelingen ontstonden zoo, gedrukt door het bezwaar, dat men aldus den indruk gaf, met werkelijk onderscheidene functies te doen te hebben, die ieder als oorzaak een afzonderlijk vermogen hadden. Deze vermogens traden dan weer als zelfstandige machten met elkaar in verband en wisselwerking. Zoo werden ze dan tot een veelheid van afzonderlijke wezens, tot menschen in den mensch. Bij WOLFF lezen we al: „Gewaarwording en verbeelding vereenigen haar wederzijdsche krachten tot het belemmeren van de aandacht, en de verbeelding wordt opgewekt door de gewaarwording. [1]) Voorbeelden geeft ook DESSOIR. [2]) „Men construeerde b.v. het vermogen tot fingeeren en stelde het samen uit de verbeeldingskracht, het geheugen, de geestigheid en de opmerkzaamheid, of men onderscheidde het van het vermogen, aan de voorstellingsrijen zulk een inrichting te geven, dat ze met de ervaring overeenkomen." In plaats van het gebeuren te analyseeren en er den samenhang van op te sporen, zoekt men voor iedere bizonderheid maar een nieuw vermogen, of men vormt er een uit een paar andere. „Wanneer zich de verbeeldingskracht met het verstand verbindt, ontstaat het dichtvermogen (= het vermogen om situaties te verdichten); maar wanneer ze zich met de rede verbindt het vermogen in de toekomst te zien". [3])

Versplintering van de ziel dus tegenover eenheidsdrang; maar daarnaast hooren we nog de vraag: kunnen alle werkingen bij dieper nadenken wel tot één grondkracht worden herleid? Velen ontkennen dit, anderen meenen wel dat er één grondkracht is, maar te diep liggend om ontdekt te worden. Men komt aldus tot twee of drie grondvermogens. Indien twee, welke twee? De meesten antwoorden hierop: *denken* en *willen*, maar sommigen ook denken en gevoelen. De eerste tweedeeling sloot zich aan bij de oude indeelingen, die we hebben leeren kennen: ze vatten den mensch

[1]) Psychologia empirica, par. 242.
[2]) Geschichte der neueren deutschen Psychologie, I, 254 e.v.
[3]) Aangehaald bij KLEMM. Gesch. der Psychologie.

op als van de buitenwereld kennis ontvangend en daarop terug werkend. We treffen ze o.a. aan bij PLATNER (Anthropologie, 1772), die er met kracht tegen opkomt al de zielsfuncties tot voorstellen te willen herleiden. Al moge het voorstellen de *aanleiding* zijn tot het willen, het is heel wat anders en dus als werking op te vatten van een andere grondkracht. Als hoofdvertegenwoordiger van de richting, die *denken* en *gevoelen* als laatste elementen meende te onderscheiden noemen we SULZER (Anmerkungen über den verschiedenen Zustand, worin sich die Seele bei der Ausübung ihrer Hauptvermögen, nämlich des Vermögens sich etwas vorzustellen und des Vermögens zu empfinden [1]), befindet. 1763). Naast deze verschillende twee-deelingen kwam het nu tot een driedeeling in ken-, gevoel- en begeervermogen.

Deze kwam door de autoriteit van KANT tot heerschappij. De oorsprong wordt gewoonlijk toegeschreven aan NICOLAAS TETENS (1736—1805), naar het schijnt niet geheel terecht. Wel geeft deze, behalve andere indeelingen, ook die in Empfinden, Denken en Wollen. Maar ten eerste ziet hij die, zooals we reeds zagen, als meer ontwikkelde vormen van een enkele grondkracht aan. En tweedens verstaat hij onder empfinden niet het gevoelen alleen, maar ook de gewaarwording, alles in een woord, wat de ziel van de buitenwereld ondergaat. Hierdoor nu kan KANT wel tot zijn indeeling aangespoord zijn, maar deze trekt in ieder geval de scheidslijnen anders. Behalve de invloed van SULZER, die reeds het gevoel als afzonderlijk vermogen had beschouwd, zal hiertoe hebben meegewerkt de beschouwing van MENDELSSOHN. Deze poneert zeer beslist een gevoel- of zooals hij 't noemt „Billigungs"-vermogen tusschen ken- en begeervermogen in.

Daarbij heeft hij vooral het oog op de aesthetische waardeering. „Mij dunkt", zegt hij, „tusschen het kennen en begeeren ligt het billijken, de bijval, het welgevallen der ziel, dat nog eigenlijk van begeerte ver verwijderd is. We beschouwen de schoonheid in natuur en kunst, zonder de minste opwelling van begeerte, met genoegen en welgevallen. Het schijnt veeleer een bizonder kenmerk van het schoone te zijn, dat het met rustig welgevallen beschouwd wordt; dat het behaagt, ook wanneer we het niet bezitten en van het verlangen, het te bezitten, ook nog zoo ver verwijderd zijn". [2]) Hierbij

[1]) Empfinden beteekende toen, als nog lang daarna, gevoelen.
[2]) Aangehaald bij DESSOIR, a.w. S. 210.

sluit zich nauw aan KANTS opvatting van het gevoel, dat hij eendeels kent in afhankelijkheid van het begeeren, anderdeels zelfstandig als bewondering van het schoone en verhevene en doelmatige.

Overigens is KANTS verhouding tot de psychologie zeer eigenaardig en ingewikkeld. De zielkunde is volgens hem geen wetenschap, daar aangaande de ziel zelf geen kennis is te verwerven, terwijl de beschrijving der psychische verschijnselen wel eenigszins mogelijk is, maar niet langs den mathematischen weg tot een wetenschappelijk geheel kan leiden. Wat hij dan ook als afzonderlijke zielkunde geeft onder den naam van *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, is weinig meer dan een verzameling aardige opmerkingen. De geschiedenis heeft zich op KANT gewroken o.a. door een richting te doen opkomen, die in zijn philosophie voornamelijk den psychologischen kant bekijkt. Inderdaad is het waar, wat WINDELBAND zegt, „dat aan den geheelen omvang van KANTS kritiek een niet minder omvangrijke transcendentaalpsychologie ten grondslag ligt". Over het eigenlijk karakter van deze psychologische begrippen bestaat lang geen overeenstemming. Maar zeker is het, dat ze optreden in den vorm der vermogenspsychologie. En de scherpe onderscheidingen, die KANT voor zijn kennistheoretische onderzoekingen noodig had, brengt hij over in de vermogensindeeling. Waar door onze psychische functies verschillende resultaten worden bereikt, die b.v. voor onze kennis zeer in waarde verschillen, daar is ook een verschillend vermogen, en er wordt niet onderzocht, of deze functies toch niet grootendeels overeenstemmen. Dit mocht voor KANTS doel nu niet noodig zijn, hinderlijk werkt het toch dat de schijn van psychologische vaststellingen wordt gewekt. Ofschoon er slechts drie vermogens zijn: „het kenvermogen, het gevoel van lust en onlust, en het begeervermogen", wordt in het kenvermogen een zeer scherpe onderscheiding gemaakt tusschen hooger en lager kenvermogen, zinnelijkheid en verstand, waarvan KANT betwijfelt, of ze wel tot èèn gemeenschappelijken wortel zijn terug te brengen. En in dat hooger kenvermogen, het verstand in ruimeren zin, valt dan weer een scherpgeteekende driedeeling in: verstand in engeren zin, oordeelskracht en rede. Toch heeft de oordeelskracht, om te kunnen werken, het verstand noodig en daarbij nog een afdeeling van het lager kenvermogen, de verbeeldingskracht. Het æsthetisch gevoel is datgene, „'t welk het harmonische spel der beide kenvermogens

van de oordeelskracht, [n.l.] verbeeldingskracht en verstand, in het subject bewerkt". [1]) Ja, ook deze „kenvermogens van de oordeelskracht" hebben zelf weer vermogens, want KANT gaat aldus voort: „(in het subject bewerkt), doordat in de gegeven voorstelling [n.l. die waarop het æsthetisch gevoel is betrokken] het opvattingsvermogen van het verstand en het „Darstellungsvermögen" van de verbeeldingskracht elkander wederkeerig bevorderen".

Men mag hier te doen hebben met gedienstigheden der practijk, met het oog op de bestrijding der vermogensleer door HERBART kan het goed zijn er op te wijzen, dat de vermogens hier het karakter van afzonderlijke wezens aannemen, met samengestelde werkzaamheden, die voor een ander, dan een zuiver psychologisch doel moeten dienst doen. Terwijl ze in de reeds genoemde *Anthropologie* weinig anderen dienst bewijzen, dan als opschriften van hoofdstukken. Een en ander geeft ons een weinig bevredigenden kijk op den stand der theoretische vermogenspsychologie in de dagen van KANT. En deze volgt tenminste het spraakgebruik zonder eenige beperking, ja hoe meer hij de ziel onkenbaar acht, zooveel te meer ook schrijft hij aan de vermogens toe.

Voor zoover in de 19e eeuw de vermogensleer gangbaar blijft, toont ze geen principiëele veranderingen. We geven enkele voorbeelden. Over het eigenaardige standpunt dat BENEKE innam, spreken we later. FRIES (Psychische Anthropologie, 1820) waarschuwt wel ten strengste tegen het uiteenrukken der eenheid van het psychische leven, en wil ook niet een behandeling der zielkunde in volgorde van de vermogens. In 't bizonder let hij ook op den invloed der zielsontwikkeling op de wijze van haar functionneeren. Maar tenslotte komt alles weer op het oude neer. Uit het bestaan van werkingen wordt terecht geconcludeerd tot een grond voor die werkingen, een vermogen. Maar is nu eenmaal vastgesteld, welke die vermogens moeten zijn, dan worden hun werkingen beschreven, alsof we met bekende, wel afgegrensde wezens te doen hadden, die een zeer samengestelde werkingssfeer hebben. Zoo wijst hij er terecht op dat ons bewustzijnsleven het karakter van èènheid vormt. Alles wat ik op een bepaald oogenblik ondervind, is mijn ééne onverdeelde bewustzijnstoestand. Het vermogen daartoe noemt hij rede (Vernunft). Deze wordt nu spoedig gepersonifieerd: „Zoo wordt door de rede als het vermogen

[1]) Ueber Philosophie überhaupt. W.W. Rosenkranz u. Schubert I, 598.

dezer levenseenheid of zuivere zelfwerkzaamheid van onzen geest, de grondvorm van ons leven bepaald. Zoo bezitten we door de rede alle eenheids-voorstellingen van èèn wereld en èèn waarheid, evenzoo iedere noodzakelijke kennis; enz." [1])

De Franschman GARNIER, die in zijn *Traité des facultés de l'âme* (1852), vier vermogens aannam: bewegende kracht, neiging, wil en verstand, maakt het zich aangaande het begrip vermogen al zeer gemakkelijk. Het woord *faculté* behoeft, zegt hij, daar iedereen weet wat *pouvoir* beteekent, geen verklaring. Maar ook bij de overige vermogenspsychologen ontbrak een nauwkeurig onderzoek van het begrip, waarvan ze toch zooveel gebruik maakten. Inzonderheid het loslaten van het materiëele vermogensbegrip van ARISTOTELES, n.l. het gepræformeerd liggen der werkingen in de toestanden der ziel, gedijde der vermogenspsychologie niet tot voordeel. Daarbij was ten minste de mogelijkheid opengelaten voor een organische beschouwing van het zieleleven. Maar door van deze potentie een stel krachten te maken, ontnam men zich de gelegenheid het aanleg-element in de ziel te waardeeren, en moest men komen tot een aggregaat van functies.

---

[1]) a.w. 2 Aufl. S. 24. Met de genoemde noodzakelijke kennis bedoelt FRIES de z.g.n. synthesen à priori van KANT.

AFDEELING II.

De bestrijding der vermogensleer.

HOOFDSTUK I.

OUDERE TEGENSTROOMINGEN.

20. De eerste krachtige aanval tegen het gebruik van het vermogensbegrip in de zielkunde had plaats in het begin der 19e eeuw, door HERBART. Daarna schijnt de vermogensleer — na sporadische verdediging — overwonnen te zijn. Er is een belangrijke uitzondering, we komen daarop terug. Maar in 't algemeen is ze aan kant gezet, men bestrijdt haar nauwelijks, verdedigt ze niet ijverig, heeft er misschien in 't voorbijgaan een kleineerend of een nog eenigszins vriendelijk woord voor over, maar neemt ze niet au sérieux. Het schijnt niet meer te zijn wat JAMES noemt „a living hypothesis".

Men zou zich over deze snelle aftakeling moeten verwonderen, als men niet wist hoelang de vermogensleer, zonder openlijken aanval in den regel, reeds ondermijnd was. Ondanks alle vermogensgebruik, er mee gepaard gaand zelfs, was er iets in de ontwikkeling der zielkunde, dat tenslotte tot vollen wasdom kwam, en als het volgroeide kuiken de oude eierschalen van zich afschoof.

We zullen trachten de hoofdlijnen van dit proces te schetsen, en zoo den aanval van HERBART op zijn juiste plaats te zien.

Daartoe zullen we enkele karaktertrekken der vermogenspsychologie nog eens naar voren halen, zooveel mogelijk vermijdende hierbij gebreken te memoreeren, die niet uit de vermogensleer als zoodanig voortvloeien, en die toch ook wel zijn voorgekomen en reden tot bestrijding hebben gegeven. Als zoodanig noemen we b.v. het feit, dat dikwijls ieder afzonderlijk vermogen, b.v. verstand of wil, werd aangezien als een mensch in den mensch. Het is niet te ontkennen, dat de

vermogensleer daartoe aanleiding gaf, en we zullen ook daar nog op terug komen. Maar met dit misbruik staat of valt de vermogensleer niet. In haar noodzakelijke en eigenaardige kenmerken liggen al genoeg motieven, haar voorbij te gaan of te bestrijden. De vermogensleer is een leer van de ziel. Ze beschouwt het psychische leven niet op zichzelf, maar als uiting van een wezen, dat wel niet rechtstreeks wordt waargenomen, maar toch uit zijn werkingen gekend. Daarmee gaat ze terug op een leer aangaande het wezen der dingen, achter hun verschijning, ze is een ontologie en metaphysica en treedt als zoodanig op in verband met wijsbegeerte en theologie. Hieruit volgt al dadelijk, dat het van iemands verhouding tot de metaphysica zal afhangen, welke zijn verhouding is tot de vermogensleer.

Dit kan zijn een verschil in accent of in beginsel. In accent, wanneer men zich meer op empirisch onderzoek toelegt. Men neemt dan meest de metaphysiek van zijn kring over, zonder zich daar verder veel om te bekommeren. In beginsel, wanneer men op een metaphysisch standpunt staat, waarbij de vermogensleer niet of slecht past.

In ieder geval behoeft er geen tegenstelling of strijd te bestaan tusschen vermogenszielkunde en empirisch onderzoek. Wanneer men maar bedenkt, dat het laatste de materialen oplevert, waaruit de eerste wordt opgebouwd, m. a. w. dat het naar kennisorde vooropgaat.

Maar juist door haar karakter als wezens-leer van de ziel en haar verband met wijsbegeerte en theologie, had zij veelszins neiging zich vóór het empirisch onderzoek te plaatsen, en deductief te werk te gaan. Daardoor deed ze dikwijls geen recht aan de veelvormigheid van het zieleleven. Zoo had ze groote neiging tot scherpe scheiding tusschen de verschillende ziele-functies, en afzonderlijke behandeling daarvan. Daarbij kwam, dat ze in die functies den mensch beschouwde voornamelijk in zijn relaties tot de wereld der zinnen en de wereld der denkbaarheden, waarmee hij door het kenvermogen in kennis kwam en waarop hij door het begeervermogen reageerde. Als een object dus in wisselwerking met andere objecten. Wat *in* hem gebeurde was daaraan ondergeschikt. Het is, alsof men in een biografie de invloeden zou vermelden, die op iemand inwerkten en de handelingen die hij verrichtte, zonder aandacht te schenken aan zijn persoonlijk gemoedsleven. — En door dit beschouwen van den mensch onder de practische gezichtspunten van kennen en handelen moest ze dikwijls scheiden wat in het zieleleven samengaat. Het kennen b.v. is wel een belangrijk gezichtspunt, waaronder we het menschelijk

leven kunnen beschouwen, maar dit kennen doet zich in zooveel vormen voor, en is zoo innig saamgeweven met gevoelen en streven, dat het als gewelddadig aandoet dit kennen als één, betrekkelijk eenvoudige functie, uit het zielsgeheel af te scheiden en afzonderlijk te behandelen.

Behalve deze neiging tot strenge scheidingen legde de vermogenspsychologie den nadruk op de functies der ziel in tegenstelling met haar toestanden. De gevoelens werden bijna altijd slechts als uitgangspunten of gevolgen van strevingen beschouwd, in verband dus met de begeerde objecten, en niet in de eerste plaats als toestanden van het subject. In de oude oorspronkelijke vermogensleer kwamen de gevoelens beslist aan aandacht tekort. Wilde men ze toch behandelen, dan wist men ze moeilijk in zijn systeem een plaats te geven. De drie-vermogensleer voerde dan ook het gevoelvermogen in, maar grondde dit hoofdzakelijk op de æsthetische waardeering. Deze nu is een stelling-nemen van den mensch tegenover de dingen van natuur en kunst, waarbij zeker het gevoel een rol speelt. Maar dit is evenzeer het geval bij het practisch stelling-nemen. En in beide gevallen kan dit stelling-nemen plaats hebben met meer of minder gevoel en met gevoelens van uiteenloopenden aard. Het gevoel vertoont een zekere onafhankelijkheid van het begeeren, waardoor het afzonderlijk onderzoek vereischt.

Tenslotte leverde de vermogensleer weinig steun voor de verklaring der verschijnselen. Wanneer men onder verklaring verstaat het terugbrengen van het samengestelde tot het eenvoudige en van het onbekende tot het bekende, dan kunnen de vermogens geen verklaring bieden. Het is de vraag in hoeverre op zielkundig gebied van verklaring is te spreken, maar wie ze zoekt, heeft aan de vermogens niets. In verband nu met deze kenmerken der vermogenspsychologie: metaphysische richting, formalisme en schematisme ten opzichte van het rijke, ingewikkelde zieleleven, tekortkoming in de verklaring, is het te begrijpen, dat naast en tegenover haar andere richtingen liepen.

Weinig voor een vermogenszielkunde voelden zij, die minder dan tot metaphysische problemen, zich wendden tot hun eigen zieleleven, en dit trachtten te beschrijven en te ontleden. Bepaald afbrekend werkten zij, die de ziel loochenden, 't zij doordat zij alleen aan de stof werkelijkheid toekenden, 't zij dat ze in 't algemeen het wezen der dingen onkenbaar achtten, en zich bepaalden tot studie der verschijnselen. Ook zij, die meenden dat het samengestelde in het

zieleleven zich liet verklaren door het terug te brengen tot eenvoudige elementen, konden de vermogensleer ontberen. Deze richtingen bestonden van ouds, en men kan zich verwonderen, dat het niet tot openlijken strijd kwam. Hieraan stond evenwel in den weg het natuurlijke en als van zelf sprekende gebruik eener vermogensterminologie, die in woorden als verstand, wil enz. hulpmiddelen schonk, ook voor hen te gebruiken, die geen vermogenssysteem wilden.

We dienen iets meer van deze verschillende richtingen te zeggen. Niet vijandig tegen de vermogensleer, maar toch het accent verleggend, stond de *introspectie,* de nauwkeurige beschouwing van het eigen zieleleven. Er bestaat geen zielkunde, die het zonder deze zelfervaring kan doen. Maar de vermogenspsychologie gebruikt ze slechts als aanleiding om haar systeem der zielekrachten te ontwikkelen. ARISTOTELES kent natuurlijk wel de zelfervaring, maar onderscheidt ze niet wezenlijk van de ervaring der buitenwereld. Ze is ook hem nog middel en geen object van onderzoek. Pas bij het *Neo-Platonisme* (PLOTINUS 204—269) vertoont zich duidelijk de opvatting van de ziel als bewustzijnsleven. De blik wendde zich, op wat er van binnen omgaat. Inplaats van het zielsgebeuren op te vatten naar het schema van het natuurgebeuren, de ziel te zien als een natuurverschijnsel, vatte het *Neo-Platonisme* de wereld op naar analogie van den geest, d.w.z. van het bewustzijn. Wie de wereld wilde kennen, moest zich zelf kennen, zooals hij zich in onmiddellijke ervaring, vooral in het gevoelsleven, ondervond.

De invloed van het *Neo-Platonisme* is groot geweest — ook bij AUGUSTINUS, den Christelijken philosoof op de grens van *patristischen* tijd en *Middeleeuwen* (354—430). Hoezeer hij de man was van de fijne introspectie en het beschrijven van eigen innerlijk, blijkt vooral uit zijn *Confessiones.* Het is hem niet te doen om den mensch als natuurfactor, maar als volheid van inwendig leven. Daarbij maakt hij wel onderscheid tusschen verschillende richtingen in het zieleleven, maar dit wordt nooit tot scheiding. Met de vermogensleer stemt hij hierin overeen, dat de psychische werkzaamheden uit de ziel opkomen, ja de activiteit der ziel is bij hem nog wel zoo groot als in het stelsel van ARISTOTELES. De ziel is niet vorm van het lichaam, maar heeft het als orgaan in haar dienst. Spreekt men echter van vermogens in het meervoud, dan gaat hij slechts gedeeltelijk hierin mee. In al haar werkingen openbaart zich de geheele ziel. Actief komt ze in het bezit van een menigte voor-

stellingen, die als 't ware haar schatkamer vormen (memoria). In onophoudelijke levendigheid houdt ze zich bezig met het scheiden en verbinden dezer voorstellingen volgens redelijken maatstaf (ratio). De drijfkracht van dit alles is de wil (voluntas). Deze drie, geheugen, verstand en wil zijn één in wezen, voor onze beschouwing drie. [1]) Alle onderscheiding dient als hulpmiddel om de werkingen van de ééne ziel te beschrijven. Zoo zegt hij: „De ziel neemt volgens haar werkzaamheid verschillende namen aan. Ze wordt namelijk anima genoemd voorzoover ze doet leven; spiritus voorzoover ze contempleert; sensus voorzoover ze gewaarwordt, animus voorzoover ze oordeelt; v.z.v. ze inziet mens; v.z.v. ze onderscheidt ratio; v.z.v. ze herinnert recordatio; v.z.v. ze wil voluntas. Deze echter verschillen niet evenzeer in wezen als in namen: daar ze alle één ziel zijn, maar verschillende eigenschappen. [2])

In de *Middeleeuwen* loopt naast den stroom van scholastischen systeembouw die der mystiek, die een psychologie uit zich voortbrengt, niet uit wetenschappelijk oogpunt, maar als beschrijving van het inwendige leven in zijn opgang tot God. In 't bizonder de kloosterschool van ST. VICTOR in Parijs toonde in zijn beide hoofden HUGO en RICHARD een rijke kunstvaardigheid in 't beschrijven der gevoelstoestanden. Maar ook de strijd tusschen nominalisme en realisme leidde tot zielkundige ontleding, in zooverre het ontstaan der begrippen in den geest tot een voorwerp van onderzoek werd gemaakt.

De philosophie der *Renaissance* in haar strijd tegen de overgeleverde begripsformaties vertoont een mengeling van sterk zelfgevoel en empirisch natuuronderzoek, dat evenwel voor de zielkunde niet veel voordeel bracht. Maar in de 18de eeuw, ofschoon in *Duitschland* de eeuw der vernieuwde vermogensleer, botte de introspectie en de analyse der zielstoestanden aan alle zijden uit. Hierin vertoont zich de wending naar de subjectiviteit van DESCARTES en LEIBNITZ. Vreedzaam met de vermogensleer gepaard ging de ontleding van het zieleleven, waarin zich vooral TETENS een meester betoonde. Het vermogensschema raakt daarbij op den achtergrond, verliest in waarde, krijgt bijna een enkel classificatorische beteekenis. Van alle zijden dringt men aan op waarneming der verschijnselen.

---

[1]) De trinitate XI, 11, 18. Memoria, intelligentia, voluntas unum sunt essentialiter, et tria relative.

[2]) de spirit. et anim. 13.

21. Dit alles, zeiden we, beteekende nog geen strijd met de vermogensleer, maar er lag toch dit in, dat men opmerkte hoeveel wetenschappelijke onderzoekingen waren te verrichten, welke resultaten men kon bereiken, zonder zich druk te maken met het wezen der dingen, waarmee zich de metaphysica bezighield. In de waarneming en de resultaten door redeneering daaruit te verkrijgen, stond men op vasten bodem, zonder beroerd te worden door den strijd der stelsels. Het maakte losser den band tusschen philosophie en vakwetenschappen.

Trouwens was in den nieuweren tijd de natuurkunde hierin voorgegaan. Studie der verschijnselen en vooral het vaststellen der wetten, volgens welke zich die verschijnselen gedragen, had de plaats ingenomen van discussies over het wezen der dingen. Men zocht naar elementaire stoffen en elementaire verschijnselen, om daaruit het samengestelde te verklaren.

Wilde men nu het verklaringsideaal der natuurkunde op zielkundig terrein over brengen, dan had men aan de vermogensleer niets. Wel sprak deze van verschillende krachten, maar deze hadden toch hun uitgangspunt in één wezen, de ziel, zoodat van een isoleeren van elementen geen sprake kon zijn, en ook de werking van ieder dezer krachten niet opzichzelf kon worden nagegaan. Veel meer voordeel scheen het op te leveren uit te gaan van elementen in het bewustzijn, waartoe zich voornamelijk de voorstellingen leenden. Kon men hier inzien hoe enkelvoudige voorstellingen zich tot samengestelde verbonden en volgens welke wetten zij elkander opvolgden, dan was hiermee een soort scheikunde van het bewustzijn te leveren.

Van grooten invloed is dan ook geworden de *associatie-zielkunde,* die in 't begin evenmin in directen strijd met de vermogensleer optrad. PLATO en ARISTOTELES hadden reeds de aandacht gevestigd op het feit, dat het zien of het zich voorstellen van bepaalde personen of zaken de gedachte aan andere personen of zaken oproept, zoodat er een zekere band, een associatie tusschen de voorstellingen scheen te bestaan. Laatstgenoemde onderscheidt associatie naar gelijktijdigheid en opéénvolging, overeenkomst en tegenstelling. Iedere empirische richting, die in 't zieleleven wat te verklaren zocht, en vooral oog had voor intellectueele verschijnselen, wierp er zich op, en voornamelijk *Engeland* is het land geworden van de associatie-zielkunde.

Reeds JOHANNES VAN SALISBURY (± 1180) maande af te zien van

strijdvragen over dingen, die geen nut hadden, en zich te wenden tot de practijk en verklaring te zoeken van datgene, wat zonder speculatie kan worden ingezien. In het zieleleven meende hij in het enkelvoudige reeds de kiem te zien van het hoogere, en het meer samengestelde te kunnen begrijpen uit het lagere. In de gewaarwording en sterker nog in de aanschouwing is reeds in beginsel een oordeelen werkzaam, en waar de aanschouwing zich verbindt met de herinnering liggen hierin de gevoelstoestanden van hoop en vrees opgesloten. Zoo is de voorstelling het psychische grondverschijnsel; zij leidt theoretisch tot de meening, en door vergelijking der meeningen tot weten, tot verstandelijke overtuiging en tot contemplatieve kennis; practisch leidt ze tot de velerhande gevoelsreacties, die in 't dagelijksch leven optreden.

Met de bestrijding der scholastiek in den *Renaissance-tijd* werd de empirische richting in de zielkunde versterkt. Een baanbreker in deze richting was de Spanjaard VIVES, een jonger tijdgenoot van ERASMUS. Hij geloofde wel aan een ziel, zelfs aan twee — een in 't hoofd en een in 't hart, maar meende: over 't wezen der ziel is niet veel te zeggen. De taak der zielkunde is geen andere, dan de verschijnselen en hun samenhang te onderzoeken. Hier staan we op vasten bodem, we hebben slechts in ons zelve te zien. Door de associatie der voorstellingen schijnt hem veel te kunnen verklaard worden. Ook BACON sprak in denzelfden geest.

In de 17e eeuw treedt dan HOBBES (1588—1679) op, die van zijn associatie-denkbeelden veel aan ARISTOTELES schijnt ontleend te hebben, maar ze op materialistische wijze aanwendt.

Onder den invloed der nieuwere natuurkunde tracht hij ook het zieleleven mechanisch, materialistisch te verklaren. De gewaarwording is de reactie van het organisme op een uitwendige inwerking. Voorstellingen die elkaar „aanraken" (gelijktijdig of vlak na elkaar optreden) vereenigen zich, daar de lichamelijke processen waardoor ze ontstaan, een eenheid vormen. Dit alles is stoffelijk te verklaren, daar gewaarwordingen en voorstellingen slechts werkingen van de stof zijn. Zoo is het ook met de gevoelens, die berusten op een prikkeling, gaande van de zintuigen tot het hart, waardoor de bloedsomloop òf begunstigd wordt (lust) of wordt belemmerd (onlust).

We zien hier een associatie-leer die de psychische wetmatigheid „begrijpelijk" tracht te maken door een herleiding tot stoffelijk ge-

beuren. Hetzelfde treffen we aan in de kennisleer van JOHN LOCKE, die we straks nog uit een ander gezichtspunt moeten bezien. Hij heeft er veel toe bijgedragen de associatie-leer ingang te doen vinden. Ook hij kent slechts de associatie door „aanraking" en ziet er een werking in van de levensgeesten (fijne stofdeeltjes) in de zenuwen. Het vlug verloopen der reproducties, wanneer we b.v. iets uit het hoofd geleerd hebben, schrijft hij toe aan het gladder verloop der levensgeesten door de uitgeslepen banen.

Ook HUME maakt een sterk gebruik van de associatie, wat we straks in ander verband zullen zien. We wijzen hier alleen op het veelvuldig samengaan van associatie-leer en materialisme, dat nog belangrijk werd versterkt door de publicaties van HARTLEY (1705—1757) en PRIESTLEY (1733—1804). In de zoogenaamde *Schotsche school*, die anti-materialistisch was, won de associatie-leer ook hoe langer hoe meer veld, gepaard met een fijne analyse der zielsverschijnselen. In 't bizonder BROWN (1778—1841) gaat in een rijkdom van voorbeelden de werking na van wat hij noemt suggestion: het oproepen van den eenen zielstoestand door den anderen. Van *Engeland* sloeg de associatie-leer vooral naar *Frankrijk* en hoewel in mindere mate naar *Duitschland* over.

22. Ook in een ander opzicht was deze leer belangrijk, en wel om den steun dien ze bood aan het *sensualisme*, het streven om alle zielswerking te verklaren uit de waarneming der zinnen. Dit sensualisme nu vormt wel vooral een hoofddeel in de geschiedenis der kennis-leer, maar is ook uit zielkundig oogpunt van beteekenis. Die beteekenis blijkt voornamelijk ten opzichte van de vermogensleer op tweeërlei wijze. Vooreerst, doordat het in zijn streven allen zielsinhoud als een ontwikkingsproduct der zintuigsgewaarwordingen te beschouwen de eigen activiteit van den geest in denken en willen loochent. En vervolgens, doordat het de neiging vertoont, het objectieve bestaan der dingen te ontkennen of minstens in twijfel te stellen. Is ons niets gegeven dan een veelheid van gewaarwordingen, dan missen we elken waarborg dat aan de eigenaardige formaties, die deze vormen, zooals de begrippen van substantie en causaliteit, een objectieve werkelijkheid beantwoordt. Daarmee vervalt dan ook het bestaan van een ziel en van haar vermogens.

We gaan voorbij de vormen, waarin dit sensualisme zich in de oudheid vertoonde, wijzen op het verband tusschen sensualisme

en materialisme, [1]) waardoor we het o.a. ook bij HOBBES aantreffen; en wenden ons dan even terug tot LOCKE en HUME.

LOCKE (1632—1704) wordt terecht de vader genoemd van het moderne sensualisme. Toch is het bij hem nog niet volledig ontwikkeld. In zijn onderzoek naar den oorsprong, de zekerheid en de grenzen van de menschelijke kennis verwerpt hij wel de gedachte dat de ziel aangeboren begrippen zou bezitten, maar schakelt de werkzaamheid der ziel niet geheel uit. Al onze kennis stamt uit de ervaring en bestaat in voorstellingen. Maar deze zijn van tweeërlei aard. Er is in de eerste plaats „sensation": de indrukken, die de buitenwereld ons verschaft; daarnaast de „reflexion", waardoor we weet hebben van onze psychische verrichtingen: denken, twijfelen, gelooven, enz. Aan de ziel wordt zekeren invloed op het tot stand komen der kennis toegeschreven; ze kan wel niets nieuws aan de gegevens der ervaring toevoegen, maar toch deze door verbinding en scheiding der elementen tot begrippen verwerken, die ofschoon ze niet tot het wezen der dingen raken, practisch van nut zijn. Ofschoon nu iets dergelijks in ons voorvalt, en we dit aan de ziel toeschrijven, en de ziel ook wel bestaan zal, kennen we haar als substantie niet, ja van het heele substantie-begrip is het de vraag in hoeverre het waarde heeft. — Hier blijkt ons de tweede trek van het sensualisme.

Bij HUME (1711—1776) komt dit alles veel sterker uit. De „reflexion" van LOCKE is verdwenen. Onze kennis bestaat eeniglijk uit indrukken (impressions) en ideeën of gedachten (ideas, thoughts). De eerste zijn het duidelijkst. Ze ontstaan o. a. wanneer we zien, hooren, tasten enz. Of we daardoor werkelijk met een buitenwereld in aanraking komen, laat HUME onbeslist. In elk geval is die buitenwereld op zichzelf onkenbaar. We hebben niets dan onze „impressions" (waartoe ook elementaire gevoelens en strevingen behooren). Wat de ideeën betreft, deze zijn zwakke kopieën van de eerste, herinneringsbeelden. Een begrip ontstaat, indien met een voorstelling de gewoonte zich verbindt, gelijksoortige voorstellingen te reproduceeren, en dit wordt teweeg gebracht door de associatie van verschillende voorstellingen met één algemeenen naam. De associatie moet veel verklaren, ze is het beginsel van de gemakkelijke overgang van de eene idee tot de andere en is een soort aantrekkingskracht in de geestelijke wereld. Er is associatie volgens

[1]) Toch gaan beiden niet steeds samen. Vgl. onder: CONDILLAC.

overeenkomst, aanraking in ruimte of tijd, en oorzakelijkheid. Zoo komen de hoogere combinaties tot stand: verstand en wil.

Hoewel HUME gedurig de gewone spreekwijze volgt van denken, begeeren enz. ligt het toch in den aard van zijn geheele stelsel, om hierin niet meer te zien dan een spreekwijze. Want waardoor worden zulke werkingen uitgeoefend? Wat wij Ik of ziel noemen is slechts een groep voorstellingen (a bundle of perceptions). Het begrip substantie heeft geen reëelen zin. We vormen ons dit begrip, doordat we telkens bepaalde eigenschappen verbonden zien optreden. De substantie is het verbonden-zijn der eigenschappen, maar niet iets daarachter, dat ze draagt. Onze kennis is kennis der verschijnselen en van de regelmaat waarmee ze te zamen of in opeenvolging zich vertoonen. Zóó is onze kennis der natuur, zóó ook die van ons voorstellingsleven, zóó van ons gevoelsleven. „In het ontstaan en de werking der hartstochten is er een zeker regelmatig mechanisme, dat vatbaar is voor een even nauwkeurige beschrijving, als de wetten van beweging, licht, waterdruk of eenig deel der natuurkunde" (Essays II, 166). HUME komt aldus tot een atomistische psychologie. Het bewustzijn is een complex van elementen, die volgens bepaalde wetten zich verbinden en scheiden. Van werkingen is eigenlijk geen sprake meer, dus ook niet van vermogens.

Minder ver gaat de Franschman CONDILLAC (1715—1780), die in ieder geval mensch en buitenwereld tegen elkaar overstelt, en aan de ziel, die hij als onstoffelijke substantie erkent, ten minste één vermogen toeschrijft: gewaarwordingen te ontvangen door de inwerking der buitenwereld op de zintuigen. Behalve dit passieve ontvangen van indrukken heeft ze niets te doen: de rest volgt van zelf. M.a.w. al wat we bij mogelijkheid in het zieleleven kunnen aantreffen is opgebouwd uit die eenvoudige indrukken, die zich telkens tot meer samengestelde groepen verbinden. Om duidelijk te maken hoe uit de samenwerking der eenvoudige elementen langzamerhand het meer samengestelde ontstaat, gebruikt hij zijn bekende fictie van een standbeeld, waaraan achtereenvolgens al de zinsgewaarwordingen worden meegedeeld. We behoeven alleen aan te nemen, dat het standbeeld voor deze impressies vatbaar is, dan zullen we langzamerhand in dit beeld een ingewikkeld „zieleleven" zien ontstaan.

23. We hebben alzoo met enkele lijnen een schets gegeven van de stroomingen, die 't zij meer langs de vermogensleer heengingen,

't zij bepaaldelijk tegen haar indruischten. Introspectie en analyse der zielstoestanden gingen veelszins vreedzaam met haar gepaard, maar misten feitelijk toch een organisch verband met het stelsel der vermogens. Alle zielkunde die zich toelegde op constructie van het samengestelde uit eenvoudige gegevens, kon de vermogens missen. En in de materialistische stelsels kon van werkelijke zielsvermogens in 't geheel geen sprake zijn.

En toch bemerken we vóór HERBART slechts sporadisch een ten strijde trekken tegen de vermogens. Hoe is dit te verklaren? Lag dan met name in de constructieve zielkunde geen tegenstelling met de vermogensleer? Kwam HERBART met zoo geheel iets nieuws, dat *hij* pas reden had de vermogensleer zoo sterk aan te vallen?

Wat HERBART aangaat — op hem komen we terug. Hier merken we op, dat ook de richtingen, die het meest de ziel op den achtergrond drongen, 't zij dat ze, als de materialisten, haar in 't geheel niet erkenden, 't zij dat ze haar in de verschijnselen deden opgaan, toch heel goed van de vermogensterminologie gebruik konden maken, en dit ook deden. Het vermogen was dan voor hen wel niet een realiteit in de ziel, maar toch een gemakkelijk hulpbegrip, een samenvatting van een groep verschijnselen, die empirisch vaststonden. Bijvoorbeeld, wanneer we zeggen, dat onze wil invloed uit kan oefenen op het verloop onzer gemoedsaandoeningen, de uitingen van vrees of blijdschap kan onderdrukken en dergel., dan behoeven we met dien wil nog niet een reëele eigenschap van een substantiëele ziel te bedoelen. We kunnen er eenvoudig mee willen zeggen, dat we een voornemen kunnen vormen om onze gemoedsaandoeningen te onderdrukken, iets wat iedereen practisch toestemt. Wat men ook bij dieper, metaphysisch onderzoek aangaande dien „wil" meent te moeten denken, in de psychologie als vakwetenschap kon men den term als bekende spreekwijze verloopig behouden. Wanneer dan ook HUME zelfs in de substantie geen realiteit ziet, ze beschouwt als een fictie der verbeelding, moet hij de noodwendigheid en het nut van deze fictie in het practisch gebruik toegeven.

De zaak staat dus zoo, dat in de beoefening der zielkunde, een ruim gebruik der vermogensterminologie gepaard kan gaan met welk metaphysisch standpunt dan ook. Dat dit gebruik er vooral van afhangt, welk gemak het verschaft hetzij voor beschrijving, hetzij voor classificatie. Dat een constructieve psychologie de vermogens als verklarende factor eenvoudig negeert. En dat strijd

bepaaldelijk eerst dan ontstaat, wanneer men eenerzijds in zijn metaphysica het vermogensbegrip verwerpt, anderzijds zijn zielkunde in streng verband met zijn metaphysica wil opbouwen.

Zoo werd in de 18e eeuw de vermogensleer ondermijnd, doordat men veel onderzoekingen deed, die deze leer konden ontberen, en anderzijds gedachten ontwikkelde over den grond der dingen, die met een vermogensleer niet klopten. Een zekere inconsequentie doet het niet tot strijd komen. Deze en gene, die over het begrip vermogen nadenkt, vindt er wat, misschien veel op aan te merken, doch gaat door het te gebruiken.

Zoo ging het b.v. bij LOCKE. Ofschoon hij toegeeft, dat we onder kracht, vermogen en geschiktheid wel ongeveer hetzelfde verstaan, heeft hij er toch bezwaar tegen de „twee krachten (powers) van den geest", verstand en wil, „vermogens" (faculties) te noemen; „een woord", zegt hij, „gepast genoeg, wanneer het werd gebruikt als alle woorden behooren gebruikt te worden, zóó dat ze geen verwarring voortbrengen in 's menschen gedachten, doordat men (zooals ik vrees dat gebeurd is) veronderstelt dat ze werkelijke wezens in de ziel zijn". Want zoo ontstond „een verwarde idee van zoo vele onderscheidene handelende beginselen (agents) in ons, die elk hun eigen gebied en gezag hadden, en die als even zoovele onderscheidene wezens bevalen, gehoorzaamden en verschillende handelingen uitvoerden; en dit is geen geringe aanleiding geweest tot twist, duisterheid en onzekerheid in vragen, die daarop betrekking hebben".[1])

Maar ondertusschen volgt hij in het spraakgebruik de gewone vermogensbeschouwing, stelt meer vermogens op dan een zijner tijdgenooten, en komt nog met een bizondere opvatting van den inwendigen zin voor den dag.

Een eigenaardig verloop vertoont ook de z.g.n. *Schotsche school.* REID (1710—1796) komt met kracht op tegen HUME'S philosophie, die hij niet altijd goed begrijpt. REID in ieder geval beredeneert dat onze ziel verschillende krachten (powers) bezit, die we alleen uit hun werkingen kennen, maar die ons gezond menschenverstand (common sense) ons noopt aan te nemen. Hij onderscheidt de krachten van wil en verstand: „speculative" en „active powers". Wel tracht hij zooveel mogelijk de verschijnselen te ontleden en uit elkander

[1]) Essay concerning Human Understanding, II, 21, par. 6.

te verklaren, maar waar dit niet mogelijk is, neemt hij een „power" aan; op zulke punten moeten we ons er tevreden mee stellen, dat de Schepper ons zoo heeft gemaakt. De ziel heeft een oorspronkelijke constructie, waaruit deze powers voortvloeien; tot deze constructie behoort ook het bezit van een aantal „principles", beginselen, die ons gaan in een bepaalde richting verklaren. We nemen b.v. aan, dat alle verandering een oorzaak heeft. Dit is niet zooals HUME wilde uit waarneming of redeneering te verklaren. „Voorafgaande aan alle redeneering, hebben we, door onze constitutie, een van-te-voren-weten dat er is een vaste en standvastige loop der natuur". „En deze vòòrwetenschap is niet het gevolg van redeneering, maar van een oorspronkelijk beginsel der menschelijke natuur, dat ik genoemd heb: the inductive principle".[1])

Overigens geeft hij als methode der zielkunde aan: waarneming en nadenken over de verrichtingen van onzen geest; analyse der verschijnselen.

Bij STEWART (1753—1828) begint de analyse de overhand te krijgen, gepaard met het streven, om wat bij REID noch oorspronkelijk, aangeboren is, als gevolg van een ontwikkelingsproces te verklaren. Aan de associatie wordt al meer waarde toegekend dan bij den laatstgenoemde.

THOMAS BROWN (1778—1820) tenslotte ziet in associatie, door hem voornamelijk suggestion genoemd, bijna het één en al. Het heele zieleleven is opgelost in „elements". Toch schroomt hij niet te spreken van krachten: powers. Maar hij waarschuwt voor misverstand: powers als verstand en wil zijn alleen kortere namen voor de verschillende bewustzijnstoestanden. Vele twisten zijn ontstaan, omdat men dit niet bedacht. Zóó werden verstand en wil „als het ware twee tegengestelde en strijdende krachten in het rijk van den geest, even onderscheiden als twee heerschers, met hun verschillende naties onder hun bewind; en het werd een voorwerp van even fellen strijd, te bepalen of zekere aandoeningen van den geest tot het verstand of tot den wil behoorden, als in de regeling van politieke zaken te bepalen of een betwiste provincie aan den eenen vorst of aan den ander behoorde".[2]) Zoo zijn oordeel, rede, abstractie onderstelde vermogens (supposed faculties), welke kunnen worden teruggebracht tot associatie van voorstellingen.

[1]) Inquiry into the Human Mind, uitg. Hamilton 1858, p. 199.
[2]) Lectures, 1860, p. 100.

We treffen dus bij verschillende richtingen de neiging aan, om het zooveel mogelijk buiten de vermogens te stellen, gepaard met een dikwijls oncritisch volgen van het spraakgebruik en het vaststellen van vermogens ad hoc.

HOOFDSTUK II.

HERBART EN BENEKE.

24. Komen we nu tot HERBART (1776—1841) [1]). Zuiver psychologisch beschouwd kan zelfs hij de vermogensterminologie gebruiken. Dit doet hij ook in zijn *Lehrbuch zur Psychologie*, dat hij meer populair wil houden. Maar als hij 't begrip vermogen niet alleen als practisch hulpmiddel wil gebruiken, als hij het dóórdenkt en met zijn metaphysica in verband brengt, dan kan hij niet anders dan er tegen strijden. Metaphysisch is het onhoudbaar, in de psychologie als vakwetenschap werkt het verwarrend, houdt tegen de eenig juiste verklaring van het zieleleven, die hij meent te kunnen geven. Hij voorzag tegenstand tegen zijn verklaring, en ijvert daarom zooveel te meer tegen de oude leer, trekt daartegen heftig te velde, dikwijls met beschuldigingen, die haar, in den vorm waarin ze werd voorgestaan, niet troffen. Hij noemt ze een „surrogaat", het zijn „gedachtendingen", ze „verscheuren" de ervaringsstof, ze voeren een „bellum omnium contra omnes". De vermogensleer is een „mythologie", waarvan haar aanhangers zich „uit nood" bedienen, maar waarin ze zelf niet gelooven. Geen vooruitgang der psychologie zonder afschaffing der vermogensleer.

Vermogen, zegt hij, is niets dan mogelijkheid (WOLFF had het zoo geleerd), en het schijnt alzoo louter toevallig of daaruit ook eens werkelijkheid voor den dag zal komen. Toch schijnt de regel te zijn, dat er wat omgaat in de ziel. Wie waarborgt ons echter, dat niet op een goeden keer de mogelijkheid er nog wel is, maar dat de werkelijkheid is verdwenen. „Derhalve komt men met het begrip van loutere

[1]) HERBART volgde in zijn bestrijding op AENESIDEMUS—SCHULTZE, die echter meer uit philosophisch oogpunt (bestrijding van REINHOLD) de vermogensleer aanviel.

zielsvermogens niet uit; anders moest het mogelijk zijn, dat van deze, zelfs wanneer de mensch niet slaapt, somtijds er in 't geheel geen werkt".[1]) Vermogen moet dus alvast *kracht* zijn.

Nu had HERBART kunnen bedenken, dat de begrippen kracht en vermogen elkaar niet behoeven uit te sluiten. CRUSIUS had al opgemerkt, dat kracht eenerzijds een werkelijkheid is aan 't subject, waarvan „de kracht uitgaat", anderzijds een mogelijkheid ten opzichte van het gebeuren. Maar dit daargelaten, spreekt men in plaats van vermogens van krachten, dan is men er nog niet, zegt HERBART. „Was er een voorstellings*kracht*, denk*kracht*, oordeels*kracht*, enz., dan moesten onder passende omstandigheden *steeds* voorstellingen, gedachten, oordeelen enz. voorhanden zijn. Nu waagt men het niet òf *dit*, òf het *tegendeel* te beweren. Men waagt niet de omstandigheden te bepalen onder welke steeds voorstellingen, gedachten, oordeelen ontstaan; men weet niet of er zulke omstandigheden bestaan, of dat het onder alle omstandigheden nog steeds toevallig is — een misschien —, of de mensch denken zal." (Werke VII, 610).

Van krachten te spreken gaat dus ook niet, want men weet toch niet wanneer ze werken. Daar komt bij, dat ook HERBARTS metaphysica dit verbiedt. Volgens deze *kan* de ziel geen veelheid van krachten hebben, want ze is een enkelvoudig wezen, heeft geen deelen, en geen veelheid van eigenschappen (Werke V, 108). Wanneer we in de natuur bij een voorwerp een veelheid van krachten opmerken, komt dit steeds, omdat het een samengesteld voorwerp is. Het enkelvoudige kan volgens HERBART nooit meer dan één eigenschap of kracht hebben. Dus ook de ziel niet.

Hiermede kon de zaak als afgedaan gelden, maar het woord vermogen wordt nu eenmaal gebruikt en men bedoelt er blijkbaar wat mee. Zooals we zagen maakt HERBART er zelf gebruik van in zijn *Lehrbuch zur Psychologie*. Hierin „kan de oude hypothese van de zielsvermogens niet geheel ontbeerd worden. Want ze is een werk van lange tijden, en beteekent als zoodanig het onvermijdelijk naaste gevolg van het natuurlijke streven, het geestesleven van den mensch in één beeld saam te vatten. Ze is een traditie, die den totaalindruk van alle zielkundige waarnemingen weergeeft". (Werke, V, 12).

[1]) Werke, ed. Hartenstein, VII, 610.

Zijn dus de zielsvermogens niets werkelijks in den mensch, als begrip existeeren ze toch, zooals b.v. een fabeldier. Het zijn klassebegrippen, verzamelnamen, gewonnen door abstractie, en wel door een slecht soort abstractie. Want hoe gaat abstractie, als 't goed gaat? — „Nu is een regelmatige abstractie mogelijk, welke van de kennis der individuen uitgaat, en van daar met vaste schreden tot soorten en geslachten opstijgt, zoodat ondubbelzinnig blijkt, welke kenteekenen in de abstractie ter zijde gelaten, in de determinatie [der onderbegrippen] toegevoegd worden. Terwijl deze logische bewerkingen van de laagste tot de hoogste begrippen, en terug, behoorlijk worden uitgevoerd, verleiden zij niemand, de hoogste begrippen voor werkelijk te houden; veelmeer weet ieder, dat ze slechts hulpmiddelen voor 't denken zijn, dat ze zelf voortbracht, om een zeer groote veelvuldigheid van natuurvoorwerpen gemakkelijk te kunnen overzien." (Werke, V, 8 f.).

Bij de zielkunde gaat dit echter niet, omdat onze bewustzijnsinhoud voortdurend vloeit. Om het algemeene te vinden zou men den individueelen zielstoestand (d.w.z. niet van het individu, maar den bepaalden toestand op zeker oogenblik) nauwkeurig moeten beschouwen. Nu heeft HERBART niet te veel vertrouwen in die zelfwaarneming. „Hoe nu", zegt hij, „als het individueele niet stil genoeg stond, om zich een regelmatige abstractie te laten welgevallen?" (V, 204). Vandaar dat die klassebegrippen zoo slecht uitvallen. „De psychologie bezit geen stof, die zich klaar voor oogen stellen, nauwkeurig bepalen, aan een regelmatige abstractie zou kunnen laten onderwerpen. De zelfwaarneming verminkt de feiten van het bewustzijn al in de opvatting, scheurt ze uit hun noodwendig verband, levert ze over aan een „tumultuarische" abstractie, die niet eer haar rustpunt vindt, voor ze bij de hoogste geslachtsbegrippen, het voorstellen, gevoelen en begeeren gekomen is." „Wanneer nu aan de onwetenschappelijk gevormde begrippen van datgene, *wat in ons omgaat,* nog de vooronderstelling van *vermogens, die we hebben,* wordt toegevoegd, dan transformeert de zielkunde zich in *mythologie.* (Werke V, 8).

HERBART keert zich hier derhalve tegenover de (drie-)vermogensleer, o.a. als systeem van classificatie. Zij zal een indeeling geven van de bewustzijnsfeiten, maar doet dat op een verkeerde wijze, geeft de feiten verwrongen weer. In 't voorbijgaan zij opgemerkt, hoe HERBART de zelfwaarneming beschuldigt, dat ze de feiten ver-

minkt al in de opvatting; we zouden kunnen vragen: hoe wist HERBART dat, zonder — zelfwaarneming? In ieder geval: de verdeelingen, die men maakt deugen niet. Men scheidt b.v. voorstellen en gevoelen, terwijl het nog de vraag is, of gevoel zonder voorstellen bestaat; evenzoo neemt men het begeeren afzonderlijk, dat toch nooit zonder gevoelen en voorstellen aanwezig is. Een bepaald vermogen, b.v. het geheugen, kan men al maar onder- en onderverdeelen (woordgeheugen, zaakgeheugen), enz., zonder dat men werkelijke verschijnselen specialiseert, d.w.z. aangeeft onder welke omstandigheden ze optreden. (Werke V, 214).

We vragen: wanneer deze classificatie dan niet deugt, waarom geeft HERBART geen betere? Als de vermogens klasse-namen zijn, maar die klassen niet zuiver zijn ingedeeld, waarom geen andere indeeling gegeven? Het antwoord hierop geeft een zeer zwak punt bij HERBART aan. De zielsverschijnselen in hun loop, zegt hij, zijn zoo moeilijk waar te nemen, dat men hun kenmerken niet zoo nauwkeurig kan beschrijven, als voor een juiste indeeling noodzakelijk is. De consequentie hiervan zou zijn: dan is geen of slechts een zeer onvolkomen zielkunde mogelijk. Maar HERBART juist zal, voor het eerst in de geschiedenis meent hij, een zielkunde als wetenschap geven. De feiten zullen verklaard, hun wetten mathematisch worden vastgesteld. Hoe kan HERBART verklaren, wat hij niet eens nauwkeurig zegt te kunnen waarnemen? Het zal moeten uitloopen op een werken met onbewezen onderstellingen; de uitkomsten zullen moeten worden getoetst: waaraan?

Maar we gaan verder. De klasse-namen verbonden met hun promotie tot werkelijke vermogens in de ziel, deed, zeide hij, de zielkunde omslaan in mythologie. De vermogens worden menschen in den mensch. Op deze eigenaardigheid, die de vermogensleer op zichzelf niet behoeft te vertoonen, maar die ze inderdaad dikwijls vertoont, vestigt HERBART sterk de aandacht. Wanneer men eens nagaat, zegt hij, wat men in het spraakgebruik met „verstand" en „rede" bedoelt, dan kan men definiëeren: „Verstand is het vermogen, ons in het denken naar de hoedanigheid van het gedachte te richten" en „Rede is het vermogen, te overleggen, en naar de uitkomst der overlegging zichzelf te bepalen" (Werke VI, 51). Wat blijkt nu? *Het verstand bezit rede.* Want hoe zou men ooit zijn gedachten overeenkomstig de hoedanigheid van het gedachte kunnen inrichten, zonder dikwijls overleg te hulp te nemen? — Even

duidelijk is een tweede stelling: *de rede heeft verstand.* Want hoe zou het overleg tot juiste beslissing kunnen voeren, wanneer de gedachtenrijen, die in het overleg zich ontwikkelen, niet met de hoedanigheid van het gedachte in overeenstemming waren? Even gemakkelijk zou men kunnen bewijzen, dat beide, verstand en rede, ook een gevoel- en een begeervermogen hebben; daar beide er naar *streven,* te denken; en het *gevoelen,* wanneer zij het doel van hun streven bereiken. Wie zal zich daarover verwonderen? Ieder zielsvermogen is reeds lang in onze psychologie gewend, als een volledige persoon handelend op te treden; het ontbreekt er nog maar aan, dat het verstand, bij de andere vermogens die het al heeft, ook nog *verstand,* — de rede, bij de andere vermogens die ze reeds lang bezit, ook nog *rede* krijgt. (Werke VI, 57).

En hoe werken nu die gepersonifiëerde vermogens samen? Dat is moeilijk in te zien. „Er ontstaan niet te beantwoorden vragen over het *causaalverband der zielsvermogens met elkaar,* waardoor ze bij 't samenwerken in elkaar ingrijpen, en elkaar wederkeerig tot werkzaamheid aansporen, of aandrijven of dwingen" (VI, 216). Waar men zoo met het verband geen raad weet, gaat men zooveel mogelijk het onderscheid en de tegenstrijdigheid der vermogens na. „En hierin heeft men het inderdaad ver gebracht. De zielsvermogens schijnen in een waren *bellum omnium contra omnes* te verkeeren. De voorstellingskracht, aan zichzelf overgelaten, brengt drogbeelden voort; maar de zinnen verjagen ze; doch dikwijls ook laten ze zich door haar bedriegen, zoodat zelfs wel spoken met de oogen gezien worden. Een sterk geheugen komt voor bij een zwak verstand; de versterking van het eene doet nadeel vreezen voor het andere. Nog minder houdt het verstand vrede met de zinnen; het ontdekt hun bedrog en toont aan, dat de zon stil staat, en de roeiriem ook in 't water recht is; het ziet eenvoudige wetten, waar de zinnen niets dan wanorde zagen. Niet beter stemmen verstand en fantasie overeen; het vindt haar dwaas en van de hak op den tak springend; de fantasie vindt het verstand onbeholpen en droog. Beter dan beide schijnt de oordeelskracht zichzelf toe; het verstand kende slechts den regel, zij pas kent het rechte en ware met juistheid in 't afzonderlijke geval. Maar de rede verschijnt; zij verheft zich tot het bovenzinnelijke, oneindige, tot de eigenlijke waarheid, terwijl al de anderen op den bodem der verschijningswereld kruipen. Bij deze twisten blijven gevoel en begeervermogen niet ledig. De laatste

beslissing over waarheid en dwaling matigt zich ten slotte het gevoel aan; in 't bizonder spreekt het nu eens vóór, dan tegen het verstand; dat toch van zijn kant tegen de inmenging van het gevoel in zijn onderzoekingen met nadruk protesteert. De begeerten bedienen zich van het verstand, waar het hun nuttig zijn kan, maar zij verwijten het zijn difficiles nugas, zijn nuttelooze kunsten. Het verstand wil door haar niet gestoord, allerminst verblind worden; doch het moet wijken of toegeven, daar zelfs de rede ze nauwelijks van zich afhouden en de spitsvondige redeneeringen der hartstochten niet verhinderen kan. De æsthetische oordeelskracht strijdt tegen de zinnenlust, en ze verdedigt soms de fantasie tegen het verstand. Maar de rede pleegt haar tegen te spreken en het schoone mèt het leelijke tot den rang van bloote verschijnselen te vernederen". (Werke VI, 217).

Nu wil HERBART niet ontkennen, dat iets dergelijks in ons voorvalt. Alleen, door voor ieder verschijnsel maar weer een vermogen aan te nemen, krijgt de splitsing in het zieleleven de overhand, inplaats dat men verklaring geeft.

En wil men door middel van de vermogens iets verklaren, dan ziet men wonderlijke dingen. Zoo had MAASS in zijn werk *Von den Gefühlen* gezegd: „De grootste sterkte heeft een gevoel, onder overigens gelijke omstandigheden, dàn, wanneer ze ons nog nieuw en ongewoon zijn".

Daarvan geeft hij deze verklaring:

„Want 1^0 hoe nieuwer en vreemder een gevoel nog is, zooveel te minder vaardigheid heeft het gevoelvermogen al verkregen, om het op te vatten, en zooveel te meer moet het zich dus daarbij inspannen. Hoe meer dit echter het geval is, zooveel te meer houdt het gevoel ons bezig, en zooveel te sterker is het dus".

Hierop levert HERBART de volgende kritiek: „Moeten we dit woordelijk opvatten, dan is het gevoelvermogen niet juist een vermogen om gevoel *voort te brengen*, maar om het een of andere, vermoedelijk reeds voorhanden gevoel *op te vatten*. We willen niet vragen, vanwaar dan dat op te vatten gevoel komen, en hoe het in het gevoelvermogen binnenkomen mag. Slechts het volgende dringt zich op: een vaardigheid maakt haar bezitter geschikter voor zijn werk, en het werk van die vaardigheid wordt door haarzelf grooter en vollediger. Hier echter leeren we een vermogen (namelijk het gevoelvermogen) kennen, dat zijn werk te beter doet, hoe *minder* vaardigheid het heeft; en welks product (het gevoel) te schraalde:

uitvalt, hoe meer de vaardigheid toeneemt! (Werke VI, 78, 79).

Wat HERBART tegen de vermogensleer had in te brengen komt alzoo neer op de volgende punten:

1°. het begrip vermogen in den zin van mogelijkheid zegt niets, het moet vervangen worden door kracht;
2°. een veelheid van krachten is evenwel in strijd met de enkelvoudigheid der ziel;
3°. derhalve blijven de vermogens alleen over in den zin van klasse-begrippen, maar als zoodanig vormen ze een systeem van classificatie, dat niet past op het werkelijk zielsgebeuren;
4°. daarbij worden deze soort-begrippen opgevat als werkelijke wezens, die in causaal-verband staan, wat tot ongerijmdheden aanleiding geeft.

25. Aangaande deze bestrijding van de vermogensleer door HERBART — en hij valt ze aan, waar hij maar kon — moet het volgende worden opgemerkt. HERBART bestreed blijkbaar de vermogenspsychologie zooals die in 't laatst der 18e en 't begin der 19e eeuw op allerlei wijze en in allerlei vormen in *Duitschland* werd aangetroffen. Daarbij was hij, ook al zou men HERBARTS standpunt innemen, niet geheel billijk. Dat vermogen als bloote mogelijkheid weinig zegt — hij was niet de eerste, die het zag. De vermogenstheoretici geven het toe, WOLFF zegt het feitelijk ook al, en wil als grond van het gebeuren de èène voorstellingskracht hebben. Zoo waren er meer, hoewel KANT de veelheid van krachten niet strijdig achtte met de eenheid der substantie. HERBART doet in zeker opzicht niet anders dan vele vermogenspsychologen, die alle verschijnselen in de voorstellingskracht gegrond zagen; alleen geeft hij een andere verklaring van de toedracht. Dan, wat zijn bezwaren tegen de classificatie betreft, reeds velen erkenden dat ze niet volmaakt was, dat ze trouwens tot doel had een overzicht te geven, en een volgorde van behandeling. Met zijn critiek op de uitwassen als personificatie en causaalverklaring in den trant van MAASS had hij zeker recht, maar zij waren niet noodwendig met de vermogensleer verbonden. Was HERBART wat minder polemisch van aard geweest, 't ware hem niet onmogelijk geweest zijn beschouwingen in het ietwat slappe vermogenscorset dier dagen in te rijgen.[1]) En

[1]) Wat hij trouwens ook doet in zijn *Lehrbuch zur Psychologie.*

de vermogens*zielkunde* verwerpende, had hij nog de vermogens kunnen erkennen.

Inderdaad echter moest de vermogensleer dienen als de donkere achtergrond, waartegen zijn eigen „zielkunde als wetenschap" te schitterender uitkwam.

Vragen we nu: heeft HERBART werkelijk de vermogenspsychologie van zijn tijd een geweldigen stoot toegebracht, dan is het antwoord bevestigend. Zijn *bestrijding* gaf eigenlijk weinig nieuws, maar de energie waarmee hij ze voerde bracht dit te weeg: Ten eerste, dat men zich wel tweemaal bedacht, eer men de vermogens te hulp riep voor causaal-verklaring, ze als oorzaken deed optreden. Ten tweede, dat men het nuttelooze inzag van het veelvuldig gebruik der vermogensterminologie, dat erg veel van een mode weg had. Men zag, dat men de zaken ook op een andere manier kon beschrijven, dat de vermogens in vele gevallen doode namen waren geworden. Zijn eigen *opbouw* der zielkunde, die ten doel had om uit eenvoudige elementen de totaliteit van het zieleleven te verklaren vond vele aanhangers. En in 't algemeen werd krachtiger het streven: beschrijving der verschijnselen, met een minimum van zielswerkzaamheid. Men werd zich bewust van de ommezwaai, die sinds lang bezig was zich te voltrekken: van de spontaneïteit, het zelf handelen der ziel, naar de mechaniek der bewustzijnsinhouden. De methode der physica die met weinige, eenvoudige gegevens het samengestelde construeert, zou bewust op zielkundig gebied worden toegepast.

We kunnen HERBARTS stelsel niet uitvoerig bespreken, [1]) maar moeten in verband met ons onderwerp op het volgende wijzen:

De strijd om de vermogens was slechts het uiterlijk symptoom van een diepere botsing van twee richtingen, waarvan men zich feitelijk niet bewust was. Het was de tegenstelling tusschen de organische en de mechanische opvatting van het zieleleven. Deze mechanische opvatting had, zooals we gezien hebben, reeds allerwegen veld gewonnen, waarbij het er weinig op aankwam, of men nog van vermogens sprak of niet. We kunnen wel zeggen: HERBART moest toch feitelijk ook een vermogen der ziel aannemen, n.l. dat ze de voorstellingen voortbracht. Hij was dus in den grond der zaak ook een vermogenspsycholoog. Maar dan raken we het hart der kwestie niet. De eigenlijke tegenstelling

[1]) Men zie: Dr H. BAVINCK. Beginselen der Psychologie[2] 1923, bl. 44 e.v., bl. 98 e.v.

is deze. Moet de ziel worden opgevat naar analogie van een organisme, dan is er telkens in het zieleleven meer, dan wat er van buiten is ingekomen; dan is het samengestelde meer dan de som van zijn zoogenaamde deelen; dan komt er telkens een onberekenbare factor te voorschijn; dan groeit er telkens iets op, dat men zelf niet weet hoe. Is daarentegen het zieleleven mechanisch te verklaren, dan hebben we alleen te rekenen met de elementen, die als „voorstellingen" van buiten komen; zijn deze gegeven, en weten we de wetten volgens welke ze zich verbinden en scheiden, dan is in principe het geheele verdere verloop der zielsverschijnselen berekenbaar.

In de vermogenszielkunde zelf der 18e eeuw worstelen genoemde richtingen met elkaar, onder deze eigenaardige complicatie, dat in de veelheid en vast-omschreven taak der vermogens het organisme dreigde te verstarren en te vermechaniseeren. Men deed als een physioloog zou doen, die voor de ademhaling alleen op de longen, voor de voeding alleen op het darmkanaal, voor de beweging alleen op de ledematen zou letten. Men was te spoedig klaar.

Dat was HERBART ook. Feitelijk verwaarloost hij de empirie voor zijn constructies. De onderstellingen die hij aangaande de voorstellingen maakt zijn willekeurig. Hij maakt ze tot eeuwig bestaande wezens, die een zelfstandig bestaan en een zelfstandigen strijd voeren. Zuivere mythologie. Waar halen ze b.v. de bewustzijnsdrempel van daan, en wat zien ze er toch in, om daar boven uit te komen? Wat HERBART aan de vermogensleer verwijt, doet hij zelf in sterkere mate. Hij abstraheert een enkel element — de voorstellingen — uit het geheel van het zieleleven, en maakt ze tot zelfstandigheden. Met dat al blijven waarde behouden zijn waarschuwingen tegen het zelfstandig stellen der zielsvermogens, tegen de scheiding van wat bijeen behoort, zijn streven om het samengestelde met het eenvoudige in verband te brengen.

26. Een jongere tijdgenoot en in sommige opzichten een medestander van HERBART was BENEKE (1798—1854). Men zou in twijfel kunnen verkeeren of men hem bij de voor- of tegenstanders van de vermogensleer moet rekenen. Hij handhaaft het vermogensbegrip tegenover HERBART, en maakt er, ook ter verklaring, veelvuldig gebruik van, maar staat toch scherp tegen de traditioneele vermogenszielkunde over. De beteekenis van BENEKE, die minder

bekend is, en in zijn tijd werd platgedrukt door de autoriteit van HEGEL, zullen we trachten te vinden na een kort overzicht van zijn meeningen te hebben gegeven.

Van de vier bezwaren, waarin we HERBARTS bestrijding samenvatten, gelden het eerste en tweede hem niet; maar het derde: dat de vermogens (zooals die tot *dusverre* werden aangenomen) klassebegrippen waren, en het vierde: dat deze begrippen tot wezens werden gemaakt, hebben zijn instemming.

Het begrip vermogen vindt hij in tegenstelling met HERBART „gemotiveerd en onberispelijk". Want wel kan men ze niet onmiddellijk waarnemen, maar men kan er toch uit de werkingen met zekerheid toe besluiten. En vermogen is meer dan mogelijkheid. „De krachten worden ook „vermogens" genoemd, in zooverre we door hen, onder zekere omstandigheden, bepaalde ontwikkelingen *vermogen* voort te brengen, of deze in ons *mogelijk* worden. Zij zelve echter zijn *geenszins bloote mogelijkheden*, maar in *'t inwendige der ziel in gelijke mate werkelijk*, als de ontwikkelingen, welke door hen mogelijk worden, in de bewuste en geprikkelde ziel." [1])

Hij wil dus wel van 't vermogensbegrip gebruik maken, maar gaat toch naast HERBART staan, en zegt, dat het aan hen tweeën te danken is, dat „in den tegenwoordigen tijd een intensieve omvorming der psychologische methode is ingetreden". Ofschoon niet ingenomen met HERBARTS metaphysische basis en wiskundige operaties, voelt hij zich in twee dingen met hem verwant.

In de eerste plaats wil hij „genetisch" te werk gaan en het ontwikkelde zieleleven verklaren uit wat, naar hij meende, meer oorspronkelijke en eenvoudiger gegevens waren. „Daaruit, dat zich bepaalde vormen (van 't begrijpen, van 't oordeelen, van 't begeeren, van 't willen, van het redelijke enz.), in ontwikkelingen der *gevormde* ziel openbaren, volgt nog geenszins, dat reeds de *nog ongevormde* ziel *vermogens* of *krachten*, die deze vormen *in kiem bevatten*, bezitten moet (een *aangeboren* verstand, een *aangeboren* oordeelskracht, een *aangeboren* wil enz.). Veeleer moet men eerst onderzoeken, of deze vormen misschien niet in 't algemeen *eerst later ontstaan zijn*, en *oorspronkelijk in 't geheel niet in haar bestonden*, ook niet als *vermogens* of *krachten*." (Lehrbuch S. 8).

Dit vermoeden wordt volgens BENEKE door het onderzoek be-

[1]) Lehrbuch der Psychologie, 1845. S. 20.

vestigd, zoodat voor de hoogere functies geen afzonderlijke aangeboren vermogens zijn aan te nemen, maar men ze moet verklaren uit de samenwerking van meer elementaire processen. Men heeft pas een „begripsvermogen", als men begrippen heeft leeren vormen, pas een wil, als men heeft leeren willen. En in de tweede plaats wil hij vermijden, de vermogens als klassebegrippen op te vatten, die tegelijk ieder één werkelijkheid representeerden. „Men heeft de fout begaan, dat men voor alle zielsontwikkelingen, die *in haar vorm* met elkaar *overeenkomen,* (voor alle begrippen, voor alle begeeringen, voor alle wilsakten, voor al het redelijke enz.) een *eenig* grondvermogen of een eenheidskracht heeft aangenomen, waardoor ze veroorzaakt zouden worden". (Lehrbuch, S. 9). Daartegenover meent hij, dat bij iedere zielsakte een bepaald stel elementaire krachten werkt, die bij een andere, soortgelijke, akte weer andere zijn. Vormen we b.v. een bepaald begrip, dan geschiedt dat niet door de werking van een algemeen „begripsvermogen", maar door een werken van die krachten, die ook meegewerkt hebben bij de vorming van de bepaalde voorstellingen, waaruit juist *dat* begrip ontstaat. „Alle krachten van het begrijpen, van het willen enz. worden *afzonderlijk* bepaald en *werken* afzonderlijk; daarbij zien we denzelfden mensch het eene *goed,* en het andere *slecht* begrijpen, het eene *krachtig* en het andere *zwak* willen. — De (volwassen) mensch heeft dus niet één verstand, één oordeelskracht, één wil, maar duizenden van verstandskrachten, oordeelskrachten enz. (S. 10).

Dat hij zich hierbij met volle bewustheid stelt tegenover de gangbare vermogenszielkunde, drukt BENEKE duidelijk in deze woorden uit: „Door de beide aangeduide verbeteringen in de grondlegging der psychologie zijn wij in staat gesteld, ze *geheel volgens de methode der overige natuurwetenschappen te behandelen,* en ze van het *romantische karakter* te bevrijden, dat de psychologie tot nu toe geregeld, meer of minder, bezat, daar ze de zielsvermogens in den vorm van *handelende wezens* opvoerde, die met en naast en tegen elkaar werkten, en dingen van hen vertelde, die reeds door hun beeldsprakigen en overdrachtelijken vorm zich duidelijk als onwetenschappelijk deden kennen". (S. 10 f.).

Welke opvatting hij tegenover de gangbare zette, blijkt uit de beschrijving der vier „grondprocessen" die hij in het zieleleven aannam. Deze zijn: „Eerste grondproces. Door de menschelijke ziel

worden, tengevolge van indrukken of prikkels, die van buiten komen, zinnelijke gewaarwordingen en waarnemingen gevormd". (Lehrbuch par. 22).

Nu zijn hiervoor noodig: 1°. „bepaalde uitwendige elementen (prikkels, indrukken)", die *door* de ziel worden opgenomen, en 2°. „bepaalde inwendige *krachten* of *vermogens*", door *welke* ze worden opgenomen. Deze laatste toonen zich, evenals de prikkels, al dadelijk als „van veelvuldigen aard, of als meerdere eigenaardige systemen vormend". [1])

Wat de werkingen der overige drie grondprocessen betreft, deze komen in hoofdzaak hier op neer: De elementen, die op bovenbeschreven wijze tot bewustzijn komen, hebben de neiging zich met elkaar te verbinden naar de mate van overeenkomst, die ze vertoonen (in de begripsvorming b.v.). In 't algemeen hebben er voortdurend wisselwerkingen tusschen die elementen plaats, waardoor ze kunnen verzwakken, maar ook weer in kracht toenemen. Vandaar de voortdurende wisselingen in den bewustzijnsinhoud. Wat eenmaal bewust geweest is, kan weer onbewust worden, maar laat daarbij toch een nawerking achter, waardoor nieuwe prikkels anders worden ontvangen en verwerkt, dan door de ziel zonder ervaring. Wat van de prikkels overblijft heet als nawerking „spoor" (Spur), in betrekking tot wat het weer worden kan „aanleg" (Angelegtheit). Door de voortdurende wisselwerking der elementen en de opstapeling van „sporen" wordt verklaard, hoe in het ontwikkelde zieleleven functies kunnen voorkomen, die in het begin niet aanwezig waren, ook niet in den vorm van vermogens. [2])

Hoe BENEKE dit nu verder uitwerkte, kunnen we laten rusten. Het is zeker dat hij niet staat tegenover den geest der vermogensleer, maar ze op zijn wijze terug wil brengen tot het buigzame, het organische dat ze bij ARISTOTELES nog had. Hij wil ook niet weten van een mechaniek der voorstellingen buiten de ziel om, maar hij wil het zieleleven als organisch geheel beschouwen. Gelijk bij een stoffelijk organisme geen cel onafhankelijk is, maar toch de werkingen, die van cel tot cel zich voortplanten, tot op zekere hoogte zelfstandig kunnen worden nagegaan, ofschoon ze slechts verklaard kunnen worden uit het totaalleven van het organisme,

[1]) We zouden dus kunnen zeggen, dat voor iederen prikkel een afzonderlijk „vermogen" ter ontvangst dient.
[2]) A. w. S. 24 ff.

zoo geeft ook BENEKE aan de „elementen" een zekere zelfstandigheid, maar niet buiten de ziel om. Het werken der elementen staat in verband met het totaalleven der ziel, het element is niet los van die ziel te denken.

Daarbij gaat hij, evenals HERBART, in tegen het zelfstandig stellen van vermogens als verstand, wil enz. Zeker bestaat het kenvermogen als kunnen-kennen, maar dit verklaart niets, wanneer men geen nadere gronden kan aannemen. Dan mag men ook kenvermogen, wil enz. niet als zelfstandige organen invoeren, of als personen, waarvan de eene voortdurend zich bezig wil houden met kennen, de andere met willen.

Inderdaad was de vermogenstheorie daar voortdurend toe geneigd. Men kan dit wel als overdrachtelijke spreekwijze verontschuldigen, zooals wij nu zeggen: „de vermogenstheorie was geneigd...." en alzoo de vermogenstheorie als persoon voorstellen.

Maar toch was die spreekwijze niet zoo onschuldig, en leidde dikwijls tot valsche verklaringen en onjuiste probleemstellingen, verduisterde daarbij de eenheid der ziel en het dooreengeweven zijn der functies. Ze gaf aanleiding tot een mechaniek niet der voorstellingen, maar der vermogens. ARISTOTELES gebruikt deze personifieerende spreekwijze betrekkelijk weinig, THOMAS V. AQUINO meer, de tijdgenooten en voorgangers van BENEKE en HERBART veel.

BENEKE'S eigen vermogenstheorie kwam in zeker opzicht dichter bij ARISTOTELES dan de gangbare. Ook bij dezen heeft iedere voorstelling zijn eigen potentialiteit, ligt als 't ware gepræformeerd in de ziel, en komt door de inwerking der buitenwereld tot werkelijkheid. Zoo heeft ook bij BENEKE iedere soort prikkel zijn eigen ontvangstation, waar de voorstelling tengevolge van den prikkel ontstaat. Maar hij had deze potentialiteit geen „vermogen of kracht" mogen noemen. Bij kracht denken we aan kunnen-handelen, terwijl hier veel meer sprake is van een kunnen-worden, wel niet in loutere passiviteit, wel in overeenstemming met den eigen aard der ziel, maar toch veel meer receptief dan actief.

Dan speelt ook bij hem de invloed van het sensualisme een te groote rol, daar hij alles uit de voorstellingselementen wil verklaren. Tenslotte is hij, evenals HERBART, te spoedig klaar. Hij roemt wel de ervaring als kenbron voor het zieleleven, maar met te weinig empirische gegevens verbindt hij zulk een overmaat van hypothesen, dat zijn verwijt van het „romantische karakter" der vermogensleer op hemzelf terug valt.

AFDEELING III.

De tegenwoordige stand van het vraagstuk.

HOOFDSTUK I.

DE PSYCHOLOGIE ZONDER VERMOGENS.

27. Wanneer we den tegenwoordigen stand der vermogensleer willen nagaan, moeten we weer onderscheid maken tusschen vermogens*leer* en vermogens*zielkunde.* Het aannemen toch van vermogens sluit niet in, dat men op deze vermogens de behandeling der zielkunde baseert, of van het gebruik van dit begrip veel voordeel voor de psychologie verwacht. Men kan dus instemmen met de gedachte, die aan de vermogensleer ten grondslag ligt, zonder hierdoor tot een vermogenszielkunde te komen. De zaak staat nu zoo, dat zich inderdaad een vermogenszielkunde heeft gehandhaafd op beperkt gebied. In 't algemeen echter is de zielkunde geen vermogenszielkunde meer, terwijl ten opzichte van het vermogensbegrip zelf een kentering is waar te nemen. Scheen dit een tijdlang geheel verworpen te worden, in den laatsten tijd kan er van eenige toenadering gesproken worden.

Om deze kentering te begrijpen, moeten we letten op het verloop der stroomingen, die ook in het voorgaande ter sprake kwamen. We geven een kort overzicht der voornaamste tendenzen, die zich in de zielkunde openbaarden, om ze daarna iets uitvoeriger te bespreken.

Als een geheel van verschillende factoren treedt dan op in de 19e eeuw:

1°. een agnosticisme aangaande de ziel, een twijfel of van haar iets te weten valt, een neiging om haar buiten beschouwing te laten;

2°. de hoop de zielsverschijnselen te kunnen begrijpen door ze

waar te nemen, ze in hun elementen te ontleden en ze daaruit weer op te bouwen. Constructieve zielkunde dus, zich niet tevreden stellend met ontleding en beschrijving der verschijnselen, maar ook begeerig ze weer uit hun elementen samen te stellen: een chemie der zielsverschijnselen;

3°. de hoop, hetgeen zoodoende nog onverklaard bleef, te verklaren uit de kennis van hersen- en zenuwstelsel: physiologische psychologie, en waarbij de bewustzijnsverschijnselen òf zuiver materialistisch werden opgevat als producten der zenuwprocessen òf als daarmee parallel loopend. Bij een en ander werd veel heil verwacht van de natuurwetenschappelijke methode, en inzonderheid van het exacte experiment.

Tegenover deze stroomingen, vooral heerschend in de laatste helft der negentiende eeuw, is in de twintigste eeuw een onmiskenbare reactie aanwezig, een afwending van naturalisme en positivisme, waarbij van belang is:

1°. het inzicht in de ontoereikendheid der physiologie, om het zieleleven te verklaren;

2°. het inzicht in het ontoereikende der constructie-pogingen; duidelijker treedt op den voorgrond het telkens nieuwe en spontane dat zich in het ziele- en geestesleven openbaart; deze strooming komt in tal van richtingen te voorschijn;

3°. onbevredigheid met het agnosticisme, behoefte aan realiteit achter de verschijnselen.

Wat heeft dit alles met de vermogensleer te maken? De eerstgenoemde oudere, ofschoon nog niet overwonnen strooming — we zouden ze die naar links kunnen noemen — keert zich min of meer bewust van de vermogensleer af. De strooming rechts daarentegen kan de eerste niet te niet doen, ze moet opnemen het waardevolle dat deze heeft aangebracht. Ze vertoont *toenadering* tot het vermogensbegrip, maar brengt geen terugkeer tot een vermogenszielkunde in ouden stijl.

Na dit schematisch overzicht willen we deze stroomingen en tegenstroomingen eenigszins breeder behandelen.

Wat *Duitschland* aangaat, het agnosticisme aangaande de ziel vond in KANT een sterken voorvechter. In de verschijnselen van wat hij noemde den inwendigen zin, kwamen we wel te weten hoe ons Ik zich aan onszelf openbaarde, maar niet wat het werkelijk was, of

n.l. de ziel substantie was, of ze eenheid bezat en onvergankelijkheid. Hoezeer hij dan ook de vermogensleer op de spits dreef, een eigenlijke ondergrond ontbrak aan de vermogens. HERBART daarentegen loochende de ziel niet, gaf een positieve leer aangaande haar, maar de inhoud daarvan is zeer gering, alle aandacht valt op de voorstellingen. Maar in ieder geval was de ziel nog een substantie. Als zoodanig verdween ze in de idealistische systemen van FICHTE, SCHELLING en HEGEL. Het ding-an-sich werd op stoffelijk en psychisch gebied uitgebannen. Maar daarmee kwamen de bewustzijnsverschijnselen nog niet op zichzelf te staan. De zielkunde behield een metaphysischen grondslag. Er bleef een realiteit, uitgaande boven de verschijnselen, welke zij bestudeert.

Evenwel, in de tweede helft der 19e eeuw keert men zich van de idealistische systemen af. In de natuurwetenschappen herleeft een materialisme, dat evenwel wordt tegengewerkt door een „terug tot KANT". Het resultaat is: een zielkunde zonder ziel. Men erkenne twee soorten verschijnselen, de ruimtelijke en de bewustzijnsverschijnselen. Men onderzoeke beide, opzichzelf en in hun verband. Maar een ziel als „ding" is daarbij niet noodig. LANGE sprak het uit: „Derhalve maar kalmweg een zielkunde zonder ziel aangenomen!" In de „ziel" hebben we te doen met „een overgeleverden naam voor een groote, maar geenszins scherp afgebakende groep van verschijnselen".[1]) Het zou dwaas zijn te meenen, dat men die verschijnselen niet verder kan bestudeeren, zonder aan de onkenbare ziel vast te houden. —

In die richting gaat het voort en men komt tot een afscheiding der zielkunde van alle metaphysiek, tenminste tot den eisch daartoe. BRENTANO schrijft (1874) een *Psychologie auf empirischen Standpunkte.* Ofschoon in zijn hart overtuigd van het substantieele bestaan der ziel en haar onsterfelijkheid, wil hij deze dingen buiten de zielkunde houden. Wat zij levert, moet geldigheid hebben voor ieder metaphysisch standpunt. Ook WUNDT kwam met den eisch, de zielkunde onafhankelijk te maken van de metaphysica, en na hem sloten de meeste zielkundigen zich hierbij aan.

Natuurlijk kwam dit hierop neer, dat men zich toch wel degelijk over de ziel moest uitlaten en, erkend of niet erkend, een metaphysisch standpunt innam, dat zich van de vroeger aangenomene onderscheidde doordat het de substantialiteit der ziel loochende of in twijfel trok.

---

[1]) Geschichte des Materialismus. Reclam-ausg. II, 474.

Zoo ligt aan WUNDT's beschouwingen ten grondslag de gedachte, dat „verschijnselen" het eenig onmiddellijk gegevene zijn. [1]) Deze verschijnselen vormen tezamen onze „ervaring". Die ervaring kan op twee wijzen wetenschappelijk worden bewerkt. Ten eerste met abstractie van de subjectieve factoren: gevoel, wil enz. Dit is de taak der natuurkunde. Op haar gebied is het begrip „substantie" een noodzakelijk hulpbegrip. Bestudeert men echter de ervaring in haar geheel, dan doet men aan zielkunde. Zij heeft met niets dan processen, met een gestadig gebeuren te doen, met werkingen zonder werker. Het zal moeilijk te ontkennen zijn, dat dit een metaphysisch standpunt is. Het begrip ziel is ook voor WUNDT een hulpbegrip der zielkunde. Het is „in zoover onontbeerlijk, als wij een begrip noodig hebben, om het geheel der psychische ervaringen van een individueel bewustzijn samen te vatten." [2]) Het staat als „actualiteitsbegrip" tegenover het oude substantialiteitsbegrip.

PAULSEN definieert de ziel als „de in 't bewustzijn op niet nader aan te geven wijze tot eenheid verbonden veelheid van zielsverschijnselen". [3]) Bij EBBINGHAUS is de ziel een afkortende verzamelnaam voor het eigenaardig gelede en tot eenheid verbonden totaal of betrekkelijk zelfstandig systeem van talrijke, nauw verbonden en in velerlei wisselwerking staande bewustzijnsrealiteiten. [4])

In 't algemeen ging bij de behandeling der ziel een vermijden der metaphysiek gepaard met een inconsequent gebruik er van. Daartegenover staan wel enkelen, die de ziel openlijk met haar in verband brachten zooals LOTZE en VON HARTMANN, maar hun invloed was in dit opzicht gering.

In *Engeland* maakte veel opgang de associatie-zielkunde van JOHN STUART MILL. Deze wilde niet vragen, wat stof en wat geest was, maar bij de erkenning, dat lichamelijke en geestelijke verschijnselen ieder hun eigen aard hadden, in de zielkunde de wetten nasporen, die het geestelijk leven beheerschen, zonder ze tot natuurkundige verschijnselen terug te brengen. Wel is waar bestonden ook andere richtingen, maar de meeste daarvan vertoonden hetzelfde agnosticisme. SPENCER nam aan, dat een geestelijke substantie aan de zielsverschijnselen ten grondslag ligt. Maar deze substantie ver-

[1]) Wanneer hij dan aan die verschijnselen den „wil" ten grondslag stelt, wordt hij weer zwaar metaphysisch.
[2]) Wundt's „Grundriss", vertaald door Lem. bl. 271.
[3]) Einleitung in die Philosophie. S. 134.
[4]) Grundzüge der Psychologie. I, 15.

toont zich niet zuiver in genoemde verschijnselen, is steeds subject er van en kan nooit tot object worden, is dus onkenbaar.

In *Frankrijk* was, trots 't geen men van den grooten invloed van CONDILLAC en de materialistische psychologie zou verwachten, een zielkunde aan 't woord geweest, die in nauw verband stond met de metaphysica. Ja ook het positivisme van COMTE had meer op de sociologie, dan op de psychologie gewerkt. In 1870 echter begint met TAINE en RIBOT de nieuwe psychologie, die van geen verband met metaphysiek meer wil weten, en niet als wetenschap der ziel optreedt, maar als kennis van de wetten der bewustzijnsverschijnselen. Bij TAINE zijn physische en psychische verschijnselen twee verschijningsvormen van een zelfde gebeuren, het psychische is slechts een rij gebeurtenissen door het geheugen verbonden; RIBOT ziet in de bewustzijnstoestanden slechts een bijverschijnsel (epiphenomenon) der zenuwprocessen. In beide gevallen kan de ziel als zielkundige factor worden gemist.

We komen nu tot ons tweede punt: de pogingen tot constructie der ingewikkelde zielsverschijnselen uit elementen. Engeland was zooals we reeds zagen, hierin voorgegaan, en bleef deze paden bewandelen. Vooral de namen van JAMES MILL en zijn zoon JOHN STUART MILL zijn hier bekend. Associatie scheen niet alleen de sleutel der psychologie, maar ook der kennisleer en ethiek. Ook ALEXANDER BAIN en SPENCER gingen in dezelfde richting. Voor den laatste scheen hier tevens het gewenschte verband met de evolutie-leer te vinden. Er moest een ononderbroken keten zijn, leidende van het atoom tot de hoogste bewustzijnsfeiten. En daarom was het niet genoeg, dat hetgeen in ons bewustzijn zich voordoet als een samengesteld verschijnsel, verklaard werd uit een associatie van gewaarwordingen enz. Maar ook wat voor ons het meest elementaire bewustzijnsfeit was, en in de waarneming niet te ontleden, moest in werkelijkheid bestaan uit de vereeniging van nog meer elementaire eenheden, evenals het lichaam was opgebouwd uit cellen, maar deze weer uit atomen. Zoo kwam hij tot de aanname van een psychische stof, tot de mind-dust theorie. Iets dergelijks lag reeds in hetgeen STUART MILL bedoelde toen hij sprak van scheikunde der ziel: mental chemistry.

Ook in *Duitschland* maakte deze constructieve psychologie opgang na den krachtigen inzet van HERBART. Grootendeels met terzijdelating van diens wiskundige beschouwingen gingen zijn volgelingen, o. a. DROBISCH, NAHLOWSKY, WAITZ, VOLKMANN in zijn geest voort.

Maar ook in de psychologie, die zich met de physiologie verbond en het experiment aanwendde, scheen de associatie alles te kunnen verklaren en ze werd o. a. met kracht voorgestaan door TH. ZIEHEN en G. E. MÜLLER.

Minder openbaarde zich dit verschijnsel in *Frankrijk*, waar men zich meer met beschrijving en vergelijking der psychisische verschijnselen in allerlei stadiën, typen en afwijkingen van het zieleleven bezig hield.

Intusschen — en hiermee naderen we ons derde punt — was de associatie-psychologie sinds HARTLEY in den regel gepaard gegaan met een theorie en onderzoek der hersenverschijnselen. Bij HERBART was dit verband verbroken, maar sedert den opbloei der natuurkundige wetenschappen in de tweede helft der 19e eeuw was hierop weer sterk de aandacht gericht.

Niet alleen, dat door physiologen als WEBER, FECHNER en HELMHOLTZ het verband tusschen lichamelijke en geestelijke verschijnselen met ernst werd onderzocht, ook de zielkunde zelve gevoelde hieraan behoefte. Men kon in 't algemeen niet met HERBART meegaan en de voorstellingen als zelfstandige wezens beschouwen. Men zag er *verschijnselen* in, die strikt genomen, nooit weer onveranderd terugkeerden. Voor de analyse der verschijnselen was dit minder erg, maar bij de synthese was een vaste grondslag noodig, waaraan zich die wisselende verschijnselen voordeden. De wetmatigheid der psychische verschijnselen scheen een aanschouwelijke basis te krijgen in de feiten van anatomie en physiologie der hersenen. Zoo kwam men er toe de zenuwprocessen als het primaire aan te zien, dat de eigenlijke wetmatigheid leverde, waarvan het psychische slechts de weerschijn vormde.

Daar echter de kennisleer steeds meer de onhoudbaarheid van zulk een zuiver materialisme betoogde, was men genoodzaakt, beide soorten verschijnselen in hun waarde te laten, en hiertoe scheen de hypothese van het psycho-physisch parallelisme goeden dienst te bewijzen. De psychische verschijnselen waren hier niet meer gevolg of weerschijn van stoffelijke processen, ze behielden hun eigen zelfstandigheid, maar aan ieder geestelijk verschijnsel zou een hersenverandering beantwoorden.

Hoe men nu ook deze correspondentie opvatte, in elk geval beloofde men zich veel voordeel van de hersenphysiologie: de zielkunde werd physiologische psychologie en deze kon, zooals ten

minste ZIEHEN zei, het zieleleven volkomen verklaren. Een belangrijke steun vond deze richting in de psychiatrie, die als tak der medische wetenschap, met haar natuurkundigen grondslag, met haar studie van het zenuwstelsel, in de meening verkeerde, dat iedere geestelijke abnormaliteit uitsluitend op een verandering in de hersenen berustte.

28. Evenwel komt tegen het einde der 19e en het begin van onze eeuw een tegenstrooming op. De physiologische psychologie bracht toch niet, wat men verwacht had. Niet alleen, dat op wijsgeerig gebied, waar reeds lang het materialisme ter deure was uitgewezen, ook het parallelisme telkens meer bestrijders vond; ook op zuiver zielkundig terrein kwam men tot het inzicht, dat de physiologie, van welk belang ze ook kon zijn om de zielkunde te steunen, haar niet kon vervangen, daar de werkelijkheid, waarmee de zielkunde het te doen had, een eigen aard en een geheel ander karakter bezat, dan de stoffelijke verschijnselen. En wat de verklaring betreft, het gebied der levensverschijnselen in de hersenen was zoo duister en ontoegankeiijk, dat men hierbij veeleer de voorlichting der zielkunde noodig had, dan omgekeerd. De feiten der voorstellingsassociatie, die nog het meest voor physiologische verklaring in aanmerking kwamen, werden aan een scherp onderzoek onderworpen.[1]) Hierbij bleek, dat 't geen velen voor een verklaring aanzagen, niet anders was, dan een opeenstapeling van hypothesen, die echter onmogelijk bevredigend konden uitgewerkt worden, zoodat BECHER dan ook voorstelt de associatie als een *psychisch* grondfeit te aanvaarden.

In plaats dat zoo de zielsverschijnselen uit het dierlijk organisme kunnen verklaard worden, komt omgekeerd de biologie er toe, zooal geen bewuste, dan toch onstoffelijke agentiën in te voeren. En ook in de psychiatrie beseft men het eenzijdige van het hersenonderzoek en gaat men verband zoeken met de psychologie. De oprichting van het tijdschrift voor *Patho-psychologie* (1911) wijst hier op een keerpunt. Niet te verwonderen, dat in zulk een overgangstijdperk verschillende beschouwingen soms vreemdsoortig door elkaar worden gemengd, zooals dit b.v. in de grondopvattingen van FREUD en BLEULER blijkt.

---

[1]) Voornamelijk door ERICH BECHER: Gehirn und Seele 1911.

Ook op de methode der psychologie had deze kentering invloed. De oudere experimenten over reactie-tijden e. d. g. hadden ten slotte toch maar onbeduidende resultaten opgeleverd. Zoo verdwijnt dan het experiment wel niet, maar het richt zich op een andere zijde: het bewustzijnsleven, de introspectie.

Maar ook ten opzichte van het tweede punt, dat we bespraken, kwam verandering, n.l. wat betreft de constructieve en sensualistische tendenzen. Men zag in dat deze constructie-psychologie het zich te makkelijk had gemaakt. Bij de ontleding van het rijke zieleleven had ze voornamelijk uitgezocht, hetgeen 't meest tastbaar was en voor constructie in aanmerking kwam n.l. de voorstellingsinhouden. De rest werd feitelijk veronachtzaamd of in ieder geval niet genoegzaam in haar eigenaardig karakter erkend. En bij den opbouw was het oppervlakkigheid en vaagheid, waardoor schijnbare resultaten werden bereikt.

Leerzaam nu was reeds de critiek, die WILLIAM JAMES in zijn *Principles of Psychology* (1890) op de mind-dust-theorie van SPENCER en de associatieleer der beide MILLS uitoefende. En WUNDT legde den nadruk op het nieuwe, dat in elke psychische samenstelling optrad, en sprak van een „scheppende synthese" in het zieleleven. Beiden vestigden ook de aandacht op het actieve element in het zielsgebeuren, JAMES door te wijzen op de selectie die steeds onafscheidelijk met het bewustzijn is verbonden, WUNDT door de apperceptie als een wilsverschijnsel. Daarbij kwam het onder leiding van STUMPF en LIPPS en HUSSERL tot de waardeering der onaanschouwelijke bewustzijnsvormen, die elk denkbeeld van een mozaïek van inhouden onmogelijk maakte. Vooral de invloed van den laatste was groot, en gaf ook richting aan het experiment. In de *Würzburger school* — later die van *Külpe* genoemd — richt het experiment zich op de samengestelde functies van het denken (BÜHLER) en het willen (ACH), en het blijkt, dat hier de zaken niet zoo eenvoudig liggen, als de associatie-psychologie het zich had gedacht.[1]) Andere richtingen, zooals de Gegenstands-psychologie, de psychologie der begrijpelijke relaties en de behaviour-psychologie, die op haar wijze steun boden, kunnen we slechts in 't voorbijgaan vermelden.

Vonden zoo de physiologische en constructieve eenzijdigheden op

[1]) Verg. ook de publicaties van MESSER, MICHOTTE en PRUME, LINDWORSKY. Men zie ook Dr. H. BAVINCK. De overwinning der ziel (1911). Dr. L. BOUMAN. Psychische Aktiviteit (1916).

psychologisch gebied bestrijding, ook in het agnosticisme aangaande de ziel werd geen bevrediging gevonden in een tijd, die zich weer meer tot de metaphysica wendde. Niet alle stroomingen op dit gebied waren echter even gunstig voor de opvatting van een zelfstandige ziel, met name niet de reeds genoemde theorie van WUNDT, het neo-kriticisme, de immanentie-philosophie en meer dergelijke richtingen. Maar toch reeds de strijd tegen het parallelisme van stoffelijke en geestelijke verschijnselen en vóór de wisselwerking tusschen ziel en lichaam, eischte het begrip van een ziel als onstoffelijke substantie. In *Duitschland* waren het denkers, door LOTZE beïnvloed, die hiervoor opkwamen, zooals BUSSE, STUMPF en MAX WENTSCHER, later ook andere als PFÄNDER en MESSER, in *Engeland* ROBERTSON, JAMES WARD, MARTINEAU. Evenwel bestaat in 't algemeen nog het streven om dit zielsbegrip, al gebruikt men het in de wijsbegeerte, buiten de eigenlijke psychologie te houden, en het daarin te vervangen door het Ik, als empirisch subject, waaraan steeds de verschijnselen worden waargenomen, en dat boven deze uitgaat. Deze opvatting keert zich dan meteen tegen de constructieve psychologie, waarbij de elementen op den voorgrond traden en het subject als een bepaalde groepeering daarvan werd aangezien.

29. Wanneer we deze stroomingen en tegenstroomingen beschouwen, dan is het duidelijk, dat de richtingen die sceptisch of afwijzend stonden tegenover het substantiëele zielsbegrip, die verband zochten met de physiologie, die zielkundige constructies en verloopswetten beoogden, nog wel woorden als verstand, geheugen, wil e.d.g. gebruikten, maar niet meer als namen van vermogens, maar als samenvatting van verschillende groepen van verschijnselen. Bizonder heftige bestrijding was hierbij niet noodig, men liet in 't algemeen liggen wat men niet meer meende te kunnen gebruiken, en vergenoegde zich er mee, bij gelegenheid de vermogensleer, volgens de voorstelling welke men er van had, even in 't voorbijgaan terecht te wijzen.

Eén ding evenwel viel moeilijk te ontkennen: het zieleleven dat zich op een bepaald oogenblik als werkelijk openbaart, is niet het geheele zieleleven. Behalve wat ik op dit oogenblik denk, gevoel en doe is er een massa van mogelijkheden in me, die zich vroeger of later weer vertoonen. Het tegenwoordige verdwijnt niet spoorloos, en in het tegenwoordige is het verledene mij nog bekend. Er is niet alleen geheugen, er is ook een sluimerend kunnen. Er is

ook een aanleg, die zich wel pas in den loop van het leven vertoont, maar die toch vroeger aanwezig moet geweest zijn. In beide gevallen sprak men dan wel van een dispositie, en men was gedwongen als men geen substantiëele ziel aannam, deze dispositie aan het lichaam toe te kennen. Vooral bij het geheugen scheen het, dat men de veranderingen in de hersenschors als oorzaak dezer disposities kon aangeven. Moeilijker was de zaak voor de zuivere verschijnsel-psychologie, zooals bij WUNDT. Het is mij onmogelijk in te zien, hoe deze zonder inconsequentie tot de volgende uitspraak kon komen. „In dit voortdurend bewust- en onbewust worden van afzonderlijke elementaire processen bestaat juist de *successieve* aaneenschakeling van het bewustzijn, die op zichzelf deze wisseling als voorwaarde onderstelt. Het een of ander uit het bewustzijn verdwenen psychisch element wordt echter in zooverre door ons als *onbewust* geworden aangeduid, als wij hierbij de mogelijkheid der vernieuwing, d.i. der weder-intrede in de actueele aaneenschakeling der psychische verschijnselen, onderstellen. Onze kennis der onbewust geworden elementen heeft echter op niets meer betrekking dan op de mogelijkheid der vernieuwing. Zij vormen in zielkundigen zin slechts een *aanleg* of voorbeschiktheid tot het ontstaan van toekomstige bestanddeelen van het psychisch gebeuren, die aan bestanddeelen, welke vroeger zijn aanwezig geweest, aanknoopen. Onderstellingen omtrent den toestand van „het onbewuste" of over „onbewuste verschijnselen", die men onderstelt te bestaan naast de bewustzijnsverschijnselen, die ons in de ervaring gegeven zijn, zijn derhalve voor de zielkunde in het geheel van geen belang". [1])

Hier wordt gesproken van „elementen" die uit het bewustzijn verdwijnen en er weer in verschijnen, die vernieuwd kunnen worden, en weer hun intrede doen. Dit zou gaan wanneer deze „elementen" een soort substanties waren, niet als het verschijnselen zijn, zooals WUNDT zegt. Een verschijnsel kan niet ergens vertoeven, om dan weer terug te komen. Dat WUNDT dit gevoelt, blijkt uit zijn afwijzend spreken over „onbewuste verschijnselen" en uit zijn uitdrukking „bestanddeelen, die aan bestanddeelen welke vroeger zijn aanwezig geweest, aanknoopen". Hier zijn dus de gereproduceerde elementen nieuwe, die alleen maar aan vroegere gelijksoortige aanknoopen; wat echter onduidelijk is uitgedrukt,

[1]) Grundriss, vert. Lem., bl. 182.

daar de oude al verdwenen zijn. Wat hier dan ook bij aanleg of voorbeschiktheid te denken is, is moeilijk te zeggen, en het was voor de zielkunde nog wel „van belang" dit nader aan te geven. WUNDT heett hier zeker, zooals hem (en ieder) dat meer overkomt, de draagwijdte van zijn begrippen niet voldoende doordacht.

Ook elders maakt men druk gebruik van de dispositities, als nawerkingen vooral der ervaringen, die op haar beurt het toekomstig werken bepalen. Al is nu de dispositie tot een bepaalde concrete werking niet hetzelfde als een algemeen vermogen, b.v. tot kennen, het vertoont er toch veel overeenkomst mee. Er moet iets zijn, dat die dispositities draagt, ze moeten zelve een zekeren toestand van dit subject vormen. De nieuwere stroomingen, die dit subject niet meer in het lichaam kunnen zien, zijn wel genoodzaakt, ze aan de ziel toe te schrijven. Men behelpt er zich echter meest mee, de dispositie een hulpbegrip te noemen, waarvan men de eigen aard niet meer wenscht te bepalen.

In ieder geval is door de nieuwere richtingen de stemming ten opzichte van het vermogens*begrip* gunstiger geworden, maar daarom nog niet geneigd tot een vermogens*zielkunde.* De tamelijk uitvoerige bespreking die PFÄNDER hieraan wijdt, is karakteristiek voor de opvattingen, die onder de jongere anti-materialistische, anti-sensualistische psychologen heerschen.

Tegen het vermogensbegrip, zegt PFÄNDER [1]), is niets houdbaars in te brengen, en ieder psycholoog maakt er of hij wil of niet, gebruik van. Veelheid van vermogens strijdt ook niet met de eenheid der ziel, als men onder die eenheid geen onveranderlijke eenerlei-heid verstaat.

Daartegenover plaatst hij de gebreken „die de vermogens-zielkunde in den gewonen vorm wetenschappelijk onbruikbaar maken". Zij overspringt de analyse van het zieleleven, die ze toch voor het opstellen harer vermogens zou noodig hebben. Ze onderscheidt niet tusschen de blijvende en veranderlijke voorwaarden van het psychisch gebeuren, m. a. w. niet tusschen oorspronkelijke en verworven vermogens, en onderzoekt daarom ook niet hoe de laatste ontstaan. Hoofdbezwaar is, dat ze veelal de afzonderlijke vermogens als evenvele psychische subjecten doet optreden, daardoor de moeilijkheden verplaatst en geen behoefte gevoelt, de wetmatige

[1]) Einfuhrung in die Psychologie.[2] 1920. S. 154—162.

samenhangen te bestudeeren. „De vermogenszielkunde kan slechts voorloopig over het gebied der psychische werkelijkheid oriënteeren en tot uitdrukking brengen, dat bij alle zielsgebeuren oorspronkelijke of verworvene, durende, reëele voorwaarden mede werkzaam zijn."

HOOFDSTUK II.

HANDHAVERS DER VERMOGENSLEER.

30. De vermogensleer en vermogenszielkunde bleef gehandhaafd in die wijsbegeerte en psychologie, welke in nauw verband bleven staan met de theologie, zoowel *Roomsch-Katholieke* als *orthodox-Protestantsche.* Deze theologie had zelve niet alleen een wijsgeerigen inslag, maar ook een eigen beschouwing der ziel. Dat zij zich niet kon verzoenen met een Psychologie ohne Seele in welken vorm dan ook, is te begrijpen. Dat de wijsgeerige en zielkundige beschouwingen die met haar verband bleven houden, een ziel en vermogens dier ziel erkenden, vloeide hieruit voort. Dat dit geschiedde in den vorm der oude vermogens*zielkunde* was daarentegen geen noodzakelijkheid. Het moet toegeschreven worden aan een sterke nawerking van ARISTOTELES, vooral in de Roomsche, maar ook in de Protestantsche theologie. [1])

Evenwel moesten deze stroomingen, op straffe van elken invloed in ruimeren kring te verliezen, kennis nemen van de resultaten, die de nieuwere ontwikkeling der psychologie had opgeleverd, zij het ook met afwijzing van het uitgangspunt. Ja niets verhinderde, dat haar voorstanders intraden in het empirisch-wetenschappelijk bedrijf, mits zij in staat waren hun resultaten met hun beginselen in overeenstemming te brengen. Hierbij werd nu voor de Roomsche wijsbegeerte THOMAS VAN AQUINO maatgevend, wiens studie vooral na de pauselijke aansporing van 1879 met ijver werd ter hand genomen. En zoo trachtte de psychologie op Roomsche basis het

---

[1]) Zie: Geschiedenis der Philos., door Dr. T. HOEKSTRA. 1921. I, 143 e. v.

materiaal der feiten vast te leggen in het net van het neo-scholastische begrippensysteem. Het is de vraag, in hoeverre de oude vermogenspsychologie hierbij geconserveerd kon worden.

Van een psychologie op de basis van een der orthodox-Protestantsche richtingen is nauwelijks sprake. Bij de moeite die deze hadden zich tegenover de moderniseerende stroomingen staande te houden, is niet te verwonderen, dat men te veel bleef staan op theologisch standpunt en vandaar niet doordrong tot een omvattende wereldbeschouwing, die het nieuwe, voor zoover het aannemelijk was, in zich opnam. Hier en daar kwam het tot op zichzelf staande pogingen, maar eigenlijk in Nederland slechts tot den systematischen opzet, om het geheele terrein der wetenschap in organischen samenhang te brengen met de beginselen van het Calvinisme. Deze taak is groot, eischt veel medearbeiders en vond nog slechts een begin van uitvoering. Hoeveel waardevol materiaal met name op psychologisch gebied werd verzameld; hoe het terrein in alle richtingen werd verkend, bestreden werd wat in strijd, gewezen werd op wat in overeenstemming was met de principes; een samenvatting en verwerking van het psychologisch materiaal had nog niet plaats.

Te meer waardeering verdient het dan ook, dat wijlen prof. BAVINCK, te midden van zijn theologischen arbeid, ook zijn belangstelling aan de zielkunde wijdde, en reeds in 1897 zijn *Beginselen der Psychologie* uitgaf, welk eenig samenvattend overzicht dan in 1923 gewijzigd en vermeerderd werd herdrukt. Ook deze staan op het standpunt der vermogenszielkunde, en de vraag is, in hoeverre dit zakelijk is te rechtvaardigen. Zeker is, dat in Gereformeerde kringen te dien opzichte een kentering is waar te nemen.

Het kan niet ons doel zijn een uitvoerig overzicht te geven, van hetgeen er aldus nog aan vermogenspsychologie bestaat. We moeten ons met een enkelen greep vergenoegen.

In de eerste plaats kiezen we de neo-scholastische *Algemeene Zielkunde* van prof. BEIJSENS, een vermogenspsychologie sans peur et sans reproche, die den stempel van den nieuwen tijd draagt, o. a. door de aandacht, die ook aan de hersenphysiologie is gewijd. Intusschen gaan we aan dergelijke empirische gedeelten voorbij, evenals aan de talrijke excursies op kennis-theoretisch gebied, en bepalen ons tot het thema der vermogens. De leer der ziel als vorm van het levende wezen wordt gehandhaafd, de zielkunde wordt

echter beperkt tot „de leer van het leven der met kennis begaafde wezens als zoodanig" (Dl. I, 1).

Verdedigd wordt de vermogensleer „welke als onmiddellijke grond der verschillende werkzaamheden even zoo vele werkelijke actieve eigenschappen of geschiktheden in het levend wezen aanneemt." (I, 15).

Toegegeven wordt, dat „met de objectieve realiteit dezer actieve eigenschappen het verloop van ons zieleleven volstrekt niet verklaard is" (bl. 16).[1]) „Als men dus onder psychologisch verklaringsbeginsel verstaat die omstandigheden, regelen en wetten, welke het feitelijk verloop van ons zieleleven in zijne wezenlijke trekken begrijpelijk maken, dan kunnen de vermogens daaronder slechts met groot voorbehoud gerangschikt worden" (ibid). Veeleer geven zij „verklaring van den bouw of inrichting van het psychisch subject" (ibid). „Toch zijn zij ook in bovengenoemden beperkt psychologischen zin, geenszins zonder belang; want zoowel voor het begrip der afzonderlijke psychische gebeurtenissen als van haar innerlijken samenhang is het psychisch subject, zijn aard en bouw, een onmisbaar element" (bl. 17). „Overigens blijft ook voor de verdedigers der vermogenstheorie de nauwkeurige analyse der psychische werkingen van fundamenteel belang, ja neemt methodisch zelfs de eerste plaats in" (ibid). Immers, „uit verschijnselen van het zieleleven besluit (zij) door geldige redeneering tot het bestaan van actieve eigenschappen of geschiktheden in de levende wezens" (bl. 16). —

Wat leeren we nu aangaande die vermogens? De vermogens zijn niet alleen als geschiktheden tot werkingen op te vatten, maar ook als een zekere *gereedheid*, *neiging* of *drang*, „krachtens welke zij als 't ware ieder oogenblik gereed staan om, als de noodige voorwaarden zijn vervuld, tot de werking over te gaan" (bl. 18). Aan de vermogens wordt toegeschreven een *inspanning*, die tot *overspanning* kan worden (bl. 19). Die inspanning kan meer op het eene object dan op het andere gericht zijn: dit is de aandacht of opmerkzaamheid (bl. 20). „Behalve de natuurlijke streving of neiging, die woont in ieder vermogen om, als de voorwaarden zijn vervuld, tot de geëvenredigde werkingen over te gaan, is feitelijk in sommige hunner nog een nader bepaalde streving of neiging aanwezig, krachtens welke de werkzaamheid in gunstigen of ongunstigen zin wordt gewijzigd, doordat zij bij voorkeur op een bepaalde groep van

[1]) Waar niets anders is aangegeven, worden in 't vervolg de bl. van dl. I van het genoemde werk bedoeld.

objecten en handelingen wordt gericht" (bl. 23). We hebben hier te doen met „habitueele toestanden en vermogens, welke ten goede of ten kwade de werkzaamheid bij voorkeur op bepaalde objecten richten, in bepaalden zin sturen (habitus operativus)" (bl. 24). Een gedeelte dezer hebbelijkheden wordt voorkeursneigingen genoemd. „Het zijn nu deze voorkeursneigingen der verstandelijke vermogens, die wij aanduiden, als wij van *aanleg, begaafdheid* en *talent* e.d. spreken" (bl. 26).

De vermogens worden saamgevat tot kenvermogen en begeervermogen. Dat deze echter ieder voor zich geen eenheid vormen blijkt wel uit de diepe klove, die gegraven wordt tusschen de hoogere en lagere vermogens. Er is een hemelsbreed onderscheid tusschen het zinnelijk ken- en zinnelijk begeervermogen eenerzijds, het verstand en den redelijken wil anderzijds. „Op twee geheel tot elkander onherleidbare wijzen (namelijk) èn in hun uiterlijk concreetstoffelijken en individueel eigenen verschijningsvorm èn in hun abstracte, van alle individueel-eigene bepaling ontdane wezenheid, zijn de dingen het voorwerp onzer handelingen. Het eerste opzicht is het eigen karakter van hetgeen wij het *zinneleven* noemen, het tweede is het kenmerk van het *geestelijk, intellectueel* of *verstandsleven*" (bl. 12). Waarnemen b.v. en zinnelijk begeeren zijn werkingen van het bezielde lichaam, organische functies, waarvan de ziel slechts de diepste grond is; verstandelijk kennen en willen zijn werkingen van de ziel alléén.

We hebben hier te doen met een psychologie, die niet alleen vermogens aanneemt, maar zelve een *vermogenspsychologie* is, die in vele opzichten aan de „oude" herinnert. Want wel wordt gezegd, dat men tot de vermogens concludeert op grond der empirisch gevonden verschijnselen, maar als eenmaal het bestaan der vermogens aannemelijk is gemaakt, worden ze al heel spoedig zoo beschouwd, alsof het organen en werktuigen der ziel waren in plaats van „eigenschappen of geschiktheden". Want wat zijn geschiktheden, die zich inspannen en overspannen; die zelf weer neigingen bezitten; geschiktheden, die toestanden hebben, welke toestanden dan weer „bij voorkeur" de werkzaamheden in bepaalden zin sturen? Uit welke empirische gegevens is zulk een logische wederspraak af te leiden?

En wanneer dan de behandeling der verschillende vermogens in volgorde plaats heeft, vindt men wel bladzijde op bladzijde van

psychologische beschrijving, die te accepteeren is, al zou men meer analyse wenschen, maar dan telkens duiken de vermogens weer op — niet als conclusies van het behandelde, maar als zelfstandige wezens. Verstand en wil worden menschen in den mensch, — we zullen er later voorbeelden van vermelden (par. 37).

Bekend uit de „oude" vermogenspsychologie is ons reeds de onderscheiding tusschen de lagere, „organische" vermogens en de hoogere, geestelijke. En evenals daar, wordt door de wijze, waarop die onderscheiding plaats heeft, onrecht gedaan aan het eigenaardige van het bewustzijn. De waarneming zou n.l. zijn een physio-psychologisch feit, en men bedoelt hiermee niet, dat ze een gevolg is èn van physiologische èn van psychische werkingen, maar dat de waarneming *tegelijk* physiologisch en psychisch is. Men vraagt hier: is dan de gewaarwording *als bewustzijnsinhoud*, als gewaarwordingsbeeld een psycho-physiologisch feit, is het een toestand van een bezield orgaan? Als bewustzijnsinhoud zeker niet, want oorspronkelijk weten we niets van den toestand onzer organen tijdens de gewaarwording. En wanneer een gewaarwording een hersentoestand kan zijn, zij het dan ook van bezielde hersenen, is niet in te zien, dat een begrip het ook niet zijn kan. Men gevoelt zelf de moeilijkheid. De waarneming geschiedt door „organisch-psychischen Bewegungen", die „vermittelst höherer, mehr vergeistigter, hypermechanischer Formen die Objecten nachbilden". [1]) Op zulk een wijze — we zeiden het reeds bij de bespreking van THOMAS — camoufleert men de werking van het lichaam op de ziel, ontgaat de moeilijkheid van het ontstaan van het bewustzijn, terwijl toch — mogen dan hoogere en lagere kenfuncties nog zoo verschillen — haar beider karakter als *bewuste* verschijnselen ze principiëel van elke „organische" werking moesten doen onderscheiden. Hier moet de vermogensleer dienst doen om de stelling overeind te houden, dat de stof niet op den geest kan werken. Hoe men daarbij aannemelijk tracht te maken, dat er voor de „organische", dus toch steeds nog stoffelijke producten der lagere vermogens een overgang is tot de louter geestelijke (b.v. begrippen), zonder dat iets stoffelijks inwerkt op iets geestelijks, laten we ter zijde. Vergenoege zich wie kan, met de verklaring daarvoor gegeven, bijv. a. w. II, bl. 66—72.

---

[1]) SCHMIDT, aangehaald in het a. w. I, 70, noot 2.

Ten slotte wordt ook afgewezen de 18e-eeuwsche innovatie: het gevoelvermogen, en eenigszins wordt het bezwaar gevoeld, dat bij de scherpe scheiding tusschen ken- en begeervermogen, het gevoelsleven, dat „tot de twee eerste groepen herleid kan worden", te kort komt. Vandaar de erkenning, „dat een afzonderlijk onderzoek dier samengestelde zielstoestanden, zooals dit door de moderne empirische psychologie wordt ingesteld, onmiskenbare voordeelen bezit". (a. w. I, 14). [1])

31. In het voorgaande bespraken we een vermogenspsychologie, die, hoezeer den invloed der nieuwere onderzoekingen vertoonend, toch zooveel mogelijk de behandelingswijze der oude vermogenszielkunde tracht te behouden. We komen er nu tot zulk eene, die wel met beslistheid het bestaan der vermogens verdedigt en de waarde van het aannemen daarvan in het licht stelt, maar anderzijds toch een grootere onafhankelijkheid van de oudere begrippen vertoont. Er schemert doorheen een besef van de moeilijkheden, die een behandeling der zielkunde volgens het vermogensschema oplevert, terwijl toch weer in hoofdzaak deze behandeling wordt gevolgd.

We bedoelen de reeds genoemde *Beginselen der Psychologie* van prof. BAVINCK. [2]) Ook hier weer moeten we veel, dat waardevol is, voorbijgaan, om slechts te letten op wat voor ons onderwerp van belang is.

Gemakkelijk is nog bij BAVINCK te zien den invloed van de Aristotelische beschouwingen. Maar geheel van harte gaat dit niet. Wel wordt ook van de ziel gesproken als van den vorm van het lichaam (bl. 42), maar tegelijk wordt verklaard, dat hiermee weinig meer gezegd is dan de innige vereeniging van ziel en lichaam; zoodat dan ook beide afzonderlijke substanties worden genoemd. Wel wordt de ziel van het dier tegenovergesteld aan die van den mensch als niet-zelfstandig (bl. 39), maar toch wordt diezelfde dierenziel iets geestelijks genoemd (bl. 38). Wel wordt onderscheid gemaakt tusschen lagere en hoogere vermogens en moeten de laatste dienen om het bizonder karakter der menschenziel duidelijk te maken

---

[1]) Andere psychologische handboeken op denzelfden grondslag zijn o. a. die van VOGELS en AENGENENT-WESSELING in ons land, MERCIER in België, HAGEMANN-DYROFF in Duitschland.

[2]) Geciteerd wordt naar den 2en druk. Kampen 1923.

(bl. 39), maar toch is hooger en lager vermogen tenslotte één, en zijn ook de werkingen der lagere zuiver psychisch en niet „organisch": „de overgang van zenuwprikkeling tot gewaarwording is een geheimenis" (bl. 90). Deze overgang wordt dus niet gemaskeerd.

Beschouwen we de opvatting der vermogens thans nader. Onder vermogens (facultas, potentia, virtus) hebben we „nu niets anders te verstaan dan eene der ziel van nature eigene geschiktheid tot eene psychische werkzaamheid. Het is altijd dezelfde ziel, welke in de verschillende werkzaamheden meer of minder bewust en actief optreedt; zij is altijd het principium a quo. Maar de ziel oefent die verschillende werkzaamheden uit door verschillende krachten. Dit blijkt daaruit en moet daarom worden aangenomen, wijl de psychische werkzaamheden in verschillende groepen of soorten uiteenvallen, waarvan de eene niet tot de andere te herleiden is" (bl. 53).

Nu kan men het van harte eens zijn met het bestaan van een oorspronkelijken aanleg der ziel, en toch bezwaar hebben tegen bovenstaande formuleering en de daarmee samenhangende behandeling der vermogens. Deze behandeling brengt zelf haar tegenstrijdigheden mee.

In de eerste plaats wordt niet streng de hand gehouden aan het principe van indeeling der vermogens. In het bovenstaande wordt gezegd: neem zooveel vermogens aan, als er onherleidbare werkingen zijn. Maar in het vervolg van het werk, wordt er sterk de nadruk op gelegd, dat het kenvermogen één is, dat het begeervermogen één is, ondanks hun velerlei werkzaamheden. Hieruit zou volgen, dat alle werkingen van het kenvermogen tot elkaar herleidbaar zijn, idem die van het begeervermogen. Maar wie zou b.v. het denken kunnen herleiden tot het geheugen of tot de gewaarwording? — de schrijver bestrijdt dit trouwens zelve, evenzeer als hij een scherpe tegenstelling maakt tusschen begeeren en willen. We zouden dan toch, wegens deze onherleidbaarheid, niet twee, maar veel meer afzonderlijke krachten krijgen. Er zou b.v. komen een aggregaat van kenvermogens, die alleen ten opzichte van hun resultaat: het kennen, een eenheid vormen. Wat trouwens bij deze traditioneele uitwendige classificatie volgens het resultaat der psychische werkingen, van te voren te verwachten was.

In de tweede plaats gebruikt de schrijver voor de vermogens

gaarne den naam krachten, [1]) wat reeds in de Middeleeuwen plaats had en vooral in de Duitsche vermogenspsychologie ingang vond. Maar aanvankelijk had hij de vermogens geschiktheden genoemd. Deze twee nu: kracht en geschiktheid dekken elkaar niet. Het laatste begrip is ruimer. Een geschiktheid kan bestaan niet alleen uit kracht, maar ook uit een bepaalde organisatie. En zulk een organisatie kan wel der ziel van nature eigen zijn, als aanleg bedoeld, maar ze wijzigt zich voortdurend. Aan deze organisatie der ziel nu doet wel de schrijver ten volle recht, maar maakt er van een organisatie der vermogens. Niet alleen dat hij daardoor herhaaldelijk valt in een personificatie der vermogens, die terecht zoo dikwijls werd gewraakt: op zulk een wijze ook komen er twee afzonderlijke organisaties in de ziel, één voor het kennen en één voor het begeeren, waardoor de eenheid der ziel in het gedrang komt. Iemands begeerte-leven b.v. is vol van intellectueele momenten en soms vaste associaties. Behooren deze nu in de organisaties van het ken- of in die van het begeervermogen? Hier is geen scheiding te maken.

Daarbij wordt aan den anderen kant vermogen weer kortweg aan kracht gelijk gesteld, b.v. in de bestrijding van het gevoelvermogen. Was, zegt de schrijver, het gevoel een passieve toestand, dan zou het gevoel-vermogen geen vermogen kunnen zijn, omdat het dan zou wezen: „eene potentia, eene virtus, eene *kracht*, om *passief* te zijn" (bl. 66). — Men ziet, hoe ongemerkt hier potentia overgaat in virtus, terwijl ze toch in geenen deele gelijk zijn. De grondfout ligt hierin, dat niet wordt onderscheiden tusschen tweeërlei in de ziel: een groeiende organisatie die de samengestelde werkingen in haar bepaalde richting mogelijk maakt, en: de steeds gelijkblijvende enkelvoudige grondfuncties. Deze twee kunnen en mogen niet in een vaag vermogensbegrip worden saamgeworpen.

Dit overslippen van geschiktheid op kracht, en van potentia op virtus troubleert deze geheele bestrijding, die de schrijver met kracht richt tegen het gevoel-vermogen [2]) (bl. 62 e.v., bl. 148 e.v.). Een der wapenen is de boven reeds gememoreerde passiviteit van

[1]) Dit ziet men reeds in 't bovenstaand citaat, en blijkt ook verderop gedurig.

[2]) We kunnen deze bestrijding hier niet op den voet volgen, maar bepalen ons tot de voornaamste punten van aanraking met wat boven besproken is.

het gevoel. Doch dit treft geen doel. Want wel strijdt het gevoel als passieve toestand tegen het krachtbegrip, maar niet tegen het potentie-begrip in den zin van ARISTOTELES, die gansch geen bezwaar maakt tegen het passief vermogen. [1]) Bij deze opvatting zou ook de passieve gewaarwording niet met een vermogen in verband te brengen zijn, en het gevoel zelf evenmin als een uitvloeisel van het begeervermogen zijn te denken.

Vervolgens, wanneer dan het gevoel als uiting van het begeervermogen wordt verdedigd, wordt dit laatste weer als kracht ingevoerd, maar zóó, dat er ook weer een overglijden op een potentie plaats grijpt. „De kracht, waarmede de ziel naar het voor haar goede streeft, is uit den aard der zaak dezelfde, als waarmede zij dat goede, na het verkregen te hebben, tracht te behouden, en er in geniet" (bl. 153) — Dat de kracht, waarmee de ziel streeft te verkrijgen dezelfde is, als waarmee ze tracht vast te houden — dit zou zijn toe te stemmen. Maar als dan komt „en er in geniet", zijn we ineens op ander terrein. Een kracht, waarmee men geniet, zou wel zeer wonderlijk zijn. In het æsthetisch genieten treedt op een harmonie van elementen, die zeker niet buiten de activiteit der ziel omgaat, want eisch daarbij is, dat het geheel en de deelen gelijkelijk in oogenschouw worden genomen. Maar deze activiteit is zelve het genieten niet. Het is de *natuur* [2]) der ziel, waardoor deze actieve reaal-psychische toestand tot een bewust-psychische toestand van welbehagen wordt. Dat deze toestand ook weer „geweten" kan worden, maakt hem nog niet tot een ken-functie. [3]) De intellectueele en strevingsverschijnselen zijn in ieder geval te denken, zonder het gevoel van behagen of afkeer, hoe nauw deze alle met elkaar ook in verband staan.

Wordt dus het vermogensbegrip niet gelijk gesteld aan dat van een kracht, dan ontstaat voor dengene tenminste die aan een vermogensindeeling psychologische waarde toekent, de mogelijkheid naast ken- en begeervermogen een gevoelvermogen aan te nemen. Maar beter zou het ons schijnen, ernst te maken met de idee der organisatie van het zieleleven, in verband met de eenheid der ziel, twee denkbeelden, waarop prof. BAVINCK juist zoo met kracht telkens weer den nadruk doet vallen. Hierdoor zou het mogelijk zijn, te komen tot een psychologie, die het bestaan der ziel en haar mee-

[1]) Zie ook onder bij THOMAS, par. 16.
[2]) Zooals die individueel-historisch uit den aanleg is geworden.
[3]) Zooals prof. BAVINCK schijnt te bedoelen.

gegeven aanleg erkennend, de fouten der vermogenspsychologie vermeed, en het geheele zieleleven tot zijn recht deed komen. [1])

32. We gaven aldus voorbeelden, hoe theïstische wijsbegeerte en theologie, wanneer zij behoefte gevoelden zich over de psychologie uit te spreken, teruggrepen op den ouden vorm der vermogenspsychologie. Hiermede is niet gezegd, dat dit noodzakelijk is, en nog veel minder dat een psycholoog, die op theïstisch standpunt staat, noodzakelijk vermogenszielkunde moet leveren. Dit wordt niet alleen bewezen door de talrijke détailonderzoekingen door dergelijke psychologen verricht (en hun getal is groot, vooral van Roomsche zijde), in welke men heel weinig verband met de traditioneele voorstellingswijze zal vinden — we kunnen ook wijzen op een psychologisch handboek, waarin éénerzijds de vermogens uitdrukkelijk worden verdedigd, terwijl anderzijds hun aanwending tot een minimum is beperkt, zoodat men bij lezing direct in een moderne sfeer ademt.

In het *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie* van JOSEPH GEYSER, professor aan de universiteit te Freiburg i. Br. hebben we te doen met een eerbiedwaardig stuk werk, dat vrij van de scholastische vormen, met ruim gebruik van de gegevens der empirie, bij het dieper onderzoek der zielkundige kwesties steunt op het zielsbegrip van ARISTOTELES en dat de vermogensleer uitdrukkelijk handhaaft. Maar hier is duidelijk te bemerken het onderscheid tusschen een psychologie, die het vermogensbegrip van groot belang acht, en zulk eene, die er zich in den ouden vorm door laat beheerschen.

We vinden van zelf in GEYSERS bespreking der vermogens veel, dat we reeds eer ontmoet hebben. „Vermogen" is niet „mogelijkheid", maar werkelijke geschiktheid. Van vermogens te spreken zou niet noodig zijn, als er geen specifiek verschillende zielswerkzaamheden waren. Die zijn er evenwel. Denken en willen b.v. zijn specifiek verschillend, niet tot elkaar terug te brengen. Vandaar dat b.v. iemand een sterk denkvermogen en een zwak wilsvermogen (of omgekeerd)

[1]) Ook door prof. GEESINK wordt het gevoelvermogen algewezen. Echter wijdt deze een afzonderlijke behandeling aan het gevoelsleven (Van 's Heeren ordinantiën I, 396—411). Prof. HOEKSTRA daarentegen verdedigt het gevoelvermogen in „Psychologie en Catechese" (bl. 25 v.). Tegen de vermogenspsychologie in 't algemeen verklaart zich prof. HEPP (Voorrede van den 2den druk der Beginselen der Psychologie van Dr. BAVINCK) en Dr. LOS: Het gevoel in de Heilige Schrift, bl. 208.

kan hebben. Verder zijn de vermogens aangeboren en daardoor onderscheiden van de disposities of ingeoefende geschiktheden, die in den loop van 't leven verworven worden. Dat ze aangeboren zijn verhindert niet, dat ze niet dadelijk in werking treden, ze zijn een aanleg wier ontplooiïng aan verschillende voorwaarden verbonden is.

Zielsvermogen en ziel zijn niet hetzelfde, maar zijn ook niet zoo onderscheiden alsof de ziel slechts de bezitter der vermogens of het schouwtooneel van hun werkzaamheid zou zijn. Veeleer past het beeld van een bron met verschillende uitvloeiïngen. Het getal zielsvermogens is niet op goed geluk aan te geven, maar door onderzoek vast te stellen, en in zooverre beteekent de leer der zielsvermogens „niet zoozeer een oplossing als wel een opgave". Ze drijft aan tot nauwkeurig onderzoek, welke werkzaamheden der ziel nauw verwant, welke specifiek verschillend zijn. „Daarom is ook de vraag, of er zielsvermogens zijn veel meer een empirische dan een metaphysische". „Hieruit verklaart zich ook het feit, dat een volledige en vaststaande indeeling der zielsvermogens tot nu toe niet gevonden is".[1])

Zoo geeft dàn ook GEYSER zulk een indeeling der vermogens niet, noch baseert daarop in zijn boek de voortschrijdende behandeling der zielkundige stof. Alleen, wanneer naar zijn meening in het zielsgebeuren een nieuwe en oorspronkelijke functie ter behandeling komt, wijst hij op het vermogen, dat daaraan ten grondslag moet liggen. Zoo houdt hij bijvoorbeeld de opmerkzaamheid voor een algemeen vermogen, dat bijna geregeld in het bewustzijnsverloop optreedt. Het wezen der opmerkzaamheid acht hij gelegen in een „centraliseerende concentratie der zielsprocessen en akten of in het mobiliseeren en dirigeeren van de veelsoortigste vormen van zielswerkzaamheden op èèn handeling". Hierin nu ziet hij de werking van een bizondere, aan de ziel verleende geschiktheid, die door den wil in werking kan worden gesteld, maar ook zonder den wil „door de zielsprocessen zelf. De laatste hebben hiertoe noodig: gedeeltelijk bizondere eigenschappen, gedeeltelijk bizondere betrekkingen, 't zij tot hetgeen momenteel in de ziel geschiedt, 't zij tot haar geheugeninhoud, 't zij tot haar belangstellingssfeer"[2])

De opmerkzaamheid is dus een afzonderlijk vermogen. We hebben hier een voorbeeld, hoe voorzichtig men met het vermogensbegrip te werk moet gaan. GEYSERS definitie luidt: „De zielsvermogens

[1]) a.w. I, S. 304—308.
[2]) a.w. I, 184—186.

zijn die algemeen in iedere menschelijke ziel aangeboren „Anlagen", door welke zij tot hare specifiek verschillende prestaties wordt geschikt gemaakt". Nu, voor de opmerkzaamheid zijn ongetwijfeld in de ziel ook de gegevens aangelegd. Maar, de wijze waarop GEYSER hier de opmerkzaamheid tot een vermogen maakt, klopt niet met zijn vermogensbegrip. Want wat is een aanleg, die door den wil of door zielsprocessen in werking wordt gesteld en die dan een centraliseerende concentratie gaat verrichten? Als beeld bij een beschrijving zou zooiets kunnen passeeren; maar dit is hier niet meer het geval: GEYSER trekt hier uit verschillende feiten de conclusie, dat er een vermogen moet zijn, en wat hij dan aangaande dit vermogen beweert, mag aan zijn vermogensdefinitie getoetst worden. Het stemt daarmee niet overeen, maar maakt van het vermogen der opmerkzaamheid een soort werktuig. Het wekt den indruk van verklaring, maar verklaart niets. Dit laatste is niet zoo erg, het eerste wel.

Hooren we ook nog, wat GEYSER van den wil zegt. „Er bestaat derhalve inderdaad in de menschelijke ziel behalve het voorstellen en denken een kracht, door welke een voorgesteld doel wordt in het oog gevat (beabsichtigt), en door welke dan verder met meer of minder energie de handelingen tot het verwerkelijken van dit doel noodig, worden in 't werk gesteld en in beweging gehouden. Deze kracht is de wil".[1]) Men lette er even op, dat hier niet van geschiktheid of aanleg, maar van kracht sprake is.

De wil is hier een zelfstandig werkende factor in het zielsgebeuren en ziet er niet zoo onschuldig uit als de definitie der zielsvermogens boven geciteerd, zou doen verwachten. Evenwel, GEYSER weet ook zonder vermogensterminologie het wezen van den wil of tenminste van het willen te beschrijven: „Het wezen van het willen bestaat in den door het Ik gestelden „Akt" der goedkeuring of verwerping van zijn beginnende of toekomstige handelingen en den hierin gefundeerden „Akt" van het streven naar die handelingen of het streven er tegen in" (II. 483).

Gebruik en niet-gebruik van de oude vermogensterminologie loopt dooreen in sommige paragrafen (699—701). Vlak naast elkaar staat: „De wil is het door de natuur geschapen uitvoeringsorgaan der praktische rede. Willen is, zich zelf door „Vernunft" tot zijn doen en laten „bestimmen" ".

[1]) a.w. II, 479.

Zondert men enkele dergelijke gedeelten uit, dan treft men de vermogens slechts sporadisch aan. Veeleer worden de begrippen gebruikt, die in elke psychologie van den tegenwoordigen tijd gebruikelijk zijn, en neemt de analyse der verschijnselen een ruime plaats in.

Men zou kunnen zeggen: de zielkunde van GEYSER, den verdediger der zielsvermogens, is geen vermogenszielkunde; en de gedeelten, die er nog aan herinneren zijn niet de sterkste.

AFDEELING IV.

Het vermogensbegrip en zijn plaats in de zielkunde.

HOOFDSTUK I.

AANGAANDE HET ZIELSBEGRIP.

33. We gaan er thans toe over het vermogensbegrip nader te beschouwen, om te zien in hoeverre het geldig is, en hoever zijn invloed op de psychologie zich rechtens kan uitstrekken, m.a.w. of het instemmen met het vermogenstheorema moet leiden tot een vermogenszielkunde.

Na al het voorafgaande behoeft niet meer gesproken te worden over het vermogen als de bloote mogelijkheid, dat er ten eenigen dage wel iets geschieden zal. Bestaan de vermogens, dan moeten zij realiteiten zijn. Maar dan moeten ze ook een reëelen grondslag hebben. Daarom spreken we eerst over de ziel.

In het dagelijksch leven nemen wij aan, dat er geen werking bestaat, tenzij er iets is, waarvan die werking uitgaat. De werking wordt verricht door een werker. Aan den werker schrijven we toe het vermogen of de kracht tot de werking. Het vermogensbegrip is niet mogelijk zonder aan te nemen iets, dat het vermogen bezit en de werking verricht. Zoo vanzelfsprekend dit alles schijnt, toch brengt het bij dieper doordenken tot verschillende moeilijkheden. Wij kunnen hier niet behandelen de pogingen, die zijn aangewend om deze moeilijkheden op te lossen. Men is er toe gekomen voor een menschelijke fictie te verklaren èn het ding dat werkt èn de werking zelf. Er zijn dan geen dingen meer met eigenschappen en werkingen, maar alleen verschijnselen. Van die verschijnselen is dan alleen te zeggen hoe ze te samen voorkomen, en hoe ze op elkaar volgen. Van wetten te spreken, zooals men hierbij gaarne doet, is

al te veel. Men maakt dan van de wet iets, dat blijft te midden der verschijnselen en dat ze regelt, men maakt van de wet een substantie. Inderdaad moet men op eenigerlei wijze tot het begrip van iets blijvends terug vallen.

Hiermee is niet gezegd, dat deze moeilijkheden geen nadenken verdienen. Maar dit nadenken, dat juist steeds plaats heeft met behulp van de grondbegrippen als ding en eigenschap en werking, zal er niet toe kunnen leiden, deze grondbegrippen te vervluchtigen, zal ze — als het lukt — alleen transparant kunnen maken.

We spreken hier van vermogen, werking en substantie als begrippen, zooals we die voor wetenschappelijk gebruik behoeven. [1]) In de physica maakt men er gebruik van, in de psychologie eveneens. De laatste kon niet bij de bewustzijnsverschijnselen blijven staan, of liever ze begint er niet eens mee. Ze spreekt niet van losse, als 't ware in de lucht zwevende feiten, doch van de ervaringen van menschen. Dat doen ook zij, die in de ziel alleen 't geheel der bewustzijnsfeiten zien, dat doet ook WUNDT, ondanks zijn actualiteits-theorie. Zoo moeten dan werkingen en vermogens betrokken worden op een zelfstandigheid, waar*van* ze de werkingen en vermogens zijn. Volgens het materialisme is dat het lichaam. Voor iedere andere richting, wil ze consequent zijn, moet het de ziel zijn, als geestelijke zelfstandigheid. We leveren geen bestrijding van het materialisme. Maar we moeten even spreken over de bezwaren tegen de ziel als substantie. Daartoe zien we eerst, hoe de stoffelijke substantie wordt opgevat.

Het begrip zelfstandigheid of substantie is niets anders dan de meer doordachte editie van het begrip ding. Dit „niets anders" beteekent niet: „dus is het eenvoudig genoeg", doch wil alleen te kennen geven, dat het substantie-begrip niet een uitvinding is der philosophen, maar dat reeds het dingbegrip dezelfde moeilijkheden bevat. Het gaat daarbij niet om bizondere eigenschappen van het ding of zelfs om zijn stoffelijkheid, maar daarom, dat we het een *ding* noemen, en ondanks veranderingen *hetzelfde* ding of dezelfde zelfstandigheid.

Van de zelfstandigheid onderscheiden we dan de eigenschappen en toestanden, die niet op zichzelf kunnen voorkomen. Daar we nooit iets anders van de dingen waarnemen dan hun eigenschappen

[1]) De analyse gaat dus slechts zoover als het onderwerp vereischt. Diepere analyse zou pas in ander en breeder verband tot zijn recht kunnen komen.

en toestanden, heeft men gevraagd, wat er dan wel van de zelfstandigheid overblijft. Het antwoord: „de zelfstandigheid is de drager der eigenschappen en toestanden" bevredigt niet. Men kan er niet mee bedoelen, dat de zelfstandigheid een soort kapstok is, waaraan eigenschappen en toestanden zijn opgehangen. Bedoelt men er mee, dat eigenschappen en toestanden alleen aan zelfstandigheden voorkomen, dan zijn we weer bij ons uitgangspunt terug, en niet verder gekomen. Hierbij komt dan nog een andere moeilijkheid dáárdoor, dat bij een zelfde ding, eigenschappen en toestanden veranderen. Ofschoon het ding bijna geen enkele eigenschap meer vertoont, die het eerst bezat, noemen we het hetzelfde. Is hier nu iets achter of onder die eigenschappen hetzelfde gebleven, n.l. voornoemde drager? Maar hoe weten we iets van dien drager af, daar we toch alleen eigenschappen en toestanden waarnemen? Deze moeilijkheden komen voort uit een verkeerde vraagstelling. De kennistheorie moet ons leeren: wanneer vragen we op verkeerde wijze? We kunnen dit hier niet uitwerken. Maar de vraag: wat *is* de zelfstandigheid? heeft geen zin. [1]) We *noemen* het ding zelfstandigheid voorzoover het zich ons openbaart als eenheid in de veelheid der eigenschappen. De eigenschappen komen niet opzichzelf voor, maar vertoonen zich in een bepaald verband, en bewaren dat verband voor onze waarneming gedurende bepaalden tijd. Ze vormen een veel-eenheid en komen daarbij in wisselende relatie's tot andere veel-eenheden. We moeten niet vragen: is het ding een verzameling van eigenschappen? We doen dan net alsof de eigenschappen zelf dingen waren, die op een hoop werden gelegd, en we kwamen tot een even uitwendig beeld als dat van den drager. Wat het ding „op zichzelf" of liever gezegd: „anders dan voor ons" is, weten we niet. Aan ons openbaart het zich als een eenheid, waarin de veelheid is vervat, waaruit de veelheid voortvloeit.

Hoe nu, als we aannemen, dat het ding is gelijk gebleven, ondanks de verandering der eigenschappen? Wel, tot deze meening zouden we niet komen, indien alles op ieder oogenblik totaal een anderen aanblik opleverde dan te voren. Maar in den regel treden veranderingen langzaam in en zijn gedeeltelijke veranderingen. Verwarm ik een koperen kogel, dan zie ik zelfs geen verandering. Zijn plaats, zijn kleur, zijn vorm blijft gelijk. Alleen aanraking overtuigt

[1]) D. w. z. de laatste grondbegrippen kunnen niet weer gedefiniëerd worden.

me, dat toch een element, de temperatuur, is gewijzigd. De continuiteit van bepaalde eigenschappen doet me het ding hetzelfde noemen, de waarneming van bepaalde eigenschappen, die door andere zijn vervangen, doet me zeggen, dat hetzelfde ding toch anders is geworden. De uitbreiding onzer ervaringen leert ons, dat de veranderingen zóó groot kunnen zijn, dat het ding onherkenbaar wordt, en dan hebben we bepaalde hulpmiddelen noodig om toch de identiteit vast te stellen. Soms ook schijnt de zelfstandigheid te verdwijnen, zooals wanneer water verdampt. Maar ook hier ontbreken voor onze waarneming de overgangen niet. De damp ontwijkt uit den verhitten waterketel in zichtbaren, gecondenseerden vorm, om zich dan langzamerhand te verspreiden en onzichtbaar te worden. Stoffen, die we nooit zichtbaar aantreffen, als b.v. lichtgas, verraden zich door haar reuk of andere werkingen.

Al is hiermee nu verklaard, onder welke voorwaarden we, ook bij verandering der eigenschappen, de zelfstandigheid dezelfde noemen, toch heeft men hierin steeds een moeilijkheid gevoeld. De zelfstandigheid was dan toch maar veranderd, ze was niet dezelfde meer, en toch noemden we ze wel dezelfde. En dat verdwijnen van een bepaalde eigenschap en het tevoorschijn treden van een andere bleef raadselachtig.

Een heel stuk wegs is men toen gekomen door er op te letten, dat de dingen uit deelen bestaan, die een verschillende plaats kunnen innemen. Van een zelfde stuk was of klei kan men achtereenvolgens verschillende „voorwerpen" vormen. Hier is iets dat gelijk blijft — de stof, en iets dat verandert: de gestalte. Nu bestaat de stof uit deeltjes, aan die deeltjes verandert niets, ze krijgen alleen een andere plaats ten opzichte van elkaar. Die deeltjes zijn dan de eigenlijke zelfstandigheden, en van deze zelfstandigheden kunnen we zeggen, dat ze *niet* veranderen. Ze zijn het absoluut blijvende. En wat verandert is alleen hun rangschikking, de relaties, waarin ze tot elkaar staan. De voorwerpen kunnen dus veranderen, d.w.z. er komen deeltjes bij of er gaan er af, of de deeltjes krijgen een andere ruimtelijke verdeeling. Maar de eigenlijke substantie is het onveranderlijke, steeds aan zichzelf volkomen gelijke. En ook de verschillende eigenschappen zijn uit de rangschikking der deeltjes ten deele verklaarbaar.

Deze beschouwing is van groote waarde geweest. Inderdaad zijn bij sommige voorwerpen de deelen onmiddellijk waar te nemen en

bij andere door bewerkingen te voorschijn te halen. En al mogen ook geen „kleinste deeltjes", atomen in letterlijken zin, zijn waar te nemen, we blijven bij zekere elementen als onontleedbaar staan, en deze handelwijze heeft de physica tot haar triomfen gebracht. Maar dit alles baat tenslotte niets voor het substantie-begrip.

We gaan voorbij de moeilijkheden, die het begrip dezer kleinste deeltjes zelf meebrengt. Ook zij zijn tenslotte dingen met meerdere eigenschappen, toestanden en werkingen, ook zij zijn niet zonder verandering denkbaar. Vandaar dat men ze wel tot „krachten" wil herleiden. Maar aangenomen, dat de werkelijke zelfstandigheden onveranderlijk en eenvoudig zijn, dat alle verandering alleen daarin bestaat, dat hun rangschikking verandert, dan volgt daaruit, dat van die verandering niets te bespeuren zou zijn, indien niet een veelheid van deeltjes inwerkte op iets, dat een *eenheid* was, waarin zich hun rangschikking op bepaalde wijze openbaarde. Daarbij moet deze eenheid blijven bestaan, op verschillende tijden anders worden aangedaan, en toch dezelfde blijven, anders zou er van geen waarneming van verandering sprake kunnen zijn.

M. a. w.: blijft men met zijn substantie-begrip op stoffelijk terrein, dan kan men de moeilijkheid die er ligt in het veranderen en toch hetzelfde blijven tot op zekere hoogte ontwijken, maar ten koste van de verandering zelf. Als alleen de rangschikking der deeltjes verandert, dan verandert er (op zuiver stoffelijk standpunt) niets. Hun onderlinge „plaats" is toch niet iets, dat in werkelijkheid verandert; eer veranderen de *deeltjes* van plaats — *zonder* dat ze veranderen. [1])

34. Gewapend nu met deze onhoudbare conceptie van zelfstandigheden als absoluut-eenvoudige, absoluut-onveranderlijke „klompjes werkelijkheid" heeft men het substantie-zijn der ziel willen bestrijden. De rijke veelvormigheid van het zieleleven was onmogelijk te vereenigen met de onnoozele eeuwige eenvormigheid van een zelfstandigheid volgens bovenstaande opvatting. Dit laatste is volkomen juist. Maar daaruit volgt alleen, dat òf het bovenvermelde substantie-begrip niet deugt òf dat èr nog andere substanties zijn dan de stoffelijke. Want anders is men gedwongen de psychische verschijnselen als in de lucht hangend, zonder eenig verband of

[1]) Men moet hier dan de nòch eenvoudige nòch onveranderlijke aether bij te hulp roepen.

eenheid te beschouwen — wat practisch niemand doet. Tenzij dan, dat men ze zou willen zien, als functies der stof om aldus in het materialisme terug te vallen — iets waarvoor de neiging tegenwoordig minder groot is. Trouwens zou het moeilijk zijn in te zien, hoe een menigte onveranderlijke „werkelijkheidsklompjes" zouden kunnen tot stand brengen, wat één principieel niet kan. Dus nog eens: òf het stoffelijk substantie-begrip deugt niet, òf er zijn nog andersoortige substanties. Veeleer zou ik hier in plaats van òf — òf zetten èn — èn. Het begrip der stoffelijke zelfstandigheden toch zal ook moeten blijven bevatten deze twee kenmerken: eenheid bij een meerderheid van eigenschappen, en veranderlijkheid niettegenstaande hetzelfde-blijven. Ook hier is niet het absoluut-eenvoudige en absoluut-onveranderlijke. En in zooverre komen ze overeen met de psychische substanties. Maar toch zijn deze laatste ook andersoortige substanties. En dat wel hierom, omdat ze eenvoudig en toch tegelijk „entwicklungsfähig" zijn en bovenal omdat zich in haar het bewustzijn openbaart. Er is dus een diep ingrijpend onderscheid tusschen stof en geest, dat evenwel niet tot een volslagen en onoverbrugbare onvergelijkbaarheid mag leiden, vooral niet bij hen, die erkennen, dat ze beiden aan één Schepper hun aanzijn hebben te danken.

Op de vraag hoe dan de ziel als psychische zelfstandigheid kenbaar is, moet geantwoord worden: in de eerste plaats, door haar werkingen. Zóó en niet anders staat het ook met de schijnbaar meer-reëele, meer kenbare wereld der stoffelijke dingen. We kunnen niet buiten onszelven gaan en in de dingen inleven. We kennen ze, door de werkingen, die ze op ons uitoefenen. Wat ons den schijn geeft, dat we de dingen beter kennen, is het feit, dat we ze dikwijls in hun geheel kunnen overzien en dat ze minder wisseling vertoonen. Het zieleleven glijdt onder onze handen door.

Maar van de ziel kennen we niet alleen haar werkingen, maar ook haar toestanden, omdat we één dier toestanden, het bewustzijn, zelfbewust doorleven. Bij de dingen kennen we de toestanden ook weer niet op zichzelve, maar door hun werkingen. Onze kennis der ziel is dus van anderen aard, meer intiem. Daarom is ze toch ook onvolledig en kan veelszins vervalscht zijn. Hoe dat komt moeten we onbesproken laten.

De eigenschappen en werkingen der ziel te bepalen — hiertoe is de geheele zielkunde noodig. Volgens welke structuur deze haar

eigenschappen, werkingen en toestanden als gegrond in haar substantiëele eenheid zijn te beschouwen — hieraan zullen we enkele woorden wijden. De zaak staat in ieder geval zóó, dat de ziel niet is te beschouwen als een onveranderlijk, eigenschapsloos klompje werkelijkheid. Dit substantie-begrip is ten opzichte van haar onhoudbaar. Onhoudbaar is dit begrip ook voor de stoffelijke substanties, maar ze naderen toch meer tot dit „ideaal", wanneer men dit tenminste als zoodanig beschouwt. De zaak staat evenwel omgekeerd. In het psychisch substantie-begrip vertoonen de kenmerken zich duidelijker dan in het stoffelijke. Dit laatste begrip kan ons pas helder worden door het eerste. We moeten niet de stoffelijke substantie, vanwege haar aanschouwelijkheid voor de ware houden, waarbij we dan eigenlijk met de psychische geen raad weten, en die alleen door negatieve kenmerken als onuitgebreidheid, ondeelbaarheid, onmeet- en -weegbaarheid enz. bepalen. Dit is de omgekeerde weg.

De „dingen" mogen aanschouwelijk zijn, hun substantialiteit wordt ons toch pas daardoor geopenbaard, dat we het stempel: „hetzelfde" er op kunnen drukken; daardoor zien we ze als méér dan verschijnselen, als dingen, substanties. Dit stempel nu van „hetzelfde-zijn" ontleenen we echter aan onze eigen bewustheid. We zouden nooit een ding „hetzelfde als gister" kunnen noemen, als we niet ons-zelf beseften als „dezelfde als gister". Dit beleven van ons zelf als de eenheid in veelheid, als dezelfde en toch de andere, is de basis van een substantie-begrip, dat niet bij de stoffelijke dingen behoeft te leenen. Veeleer zouden de stoffelijke dingen ons op een dwaalspoor kunnen brengen, door ons de substantie te doen zoeken, in hetgeen onveranderd gelijk blijft. Een zoodanig substantie-begrip, van het steeds zonder verandering met zichzelf identieke, moge voor de physica van belang zijn. Ze streeft er naar in het zoeken van onveranderlijke kleinste deeltjes, met een minimum van eigenschappen. Ziet men echter, hoe ze niet kan vrijkomen van den æther, een ware veel-eenigheid van wisselende toestanden, dan laat men zich het recht niet ontnemen, om zonder ontleening te spreken van de psychische substantie, als datgene wat één blijft in de veelheid en wat hetzelfde blijft ondanks de wisseling.

Daarbij is de substantie niet iets, dat bestaat *achter* en *los* van haar toestanden en werkingen, [1]) noch ook worden haar wisselingen

[1]) Hiermee is allerminst bedoeld de substantie „op te lossen" in accidentiën.

toegevoegd aan iets dat blijvend is. Er is geen scheiding tusschen substantie en accidentie, alleen onderscheiding voor onze beschouwing. Niet op gaat de bewering: de substantie blijft onveranderd, terwijl haar accidentiën wisselen. In het wisselen der accidentiën ligt tegelijk de verandering der substantie, maar in deze veranderingen blijft zij dezelfde. De vraag: wat is nu het blijvende in de veranderingen, zocht, op natuurkundig voorbeeld, naar twee deelen — een blijvend deel en een veranderlijk. De psychische substantie kent geen deelen, en ons zelfbewustzijn leert ons, dat alleen bij het blijvende van verandering sprake kan zijn.

Zóó levert ons zelfbewustzijn ons de basis voor het psychisch substantie-begrip. Niet, dat de psyche in bewustzijn opgaat. Maar ons bewustzijn openbaart ons de ziels-structuur. De ziel is een veel-eenheid in analogie met de eenheid in veelheid, de identiteit in wisseling van ons zelfbewustzijn.

Dus nog eens, ons zelfbewustzijn is niet onze psyche, deze gaat niet in het eerste op. Als het op bewijzen aankomt, bewijst mijn bewustzijn me niet, dat ik al jaren besta en onder alle verandering dezelfde ben gebleven. Dit is een onherleidbare grondovertuiging. Was ik juist op dit oogenblik geschapen, met volkomen denzelfden toestand van ziel en lichaam en dezelfde omstandigheden, dan zou ik evenzeer in mijn verleden gelooven. Het aannemen van zelfstandigheden, van het blijvende is een geloof. Maar is men overtuigd van het bestaan van het blijvende, en is de vraag alleen: hoe is dan het psychisch-blijvende te denken, dan is het antwoord: in overeenstemming met ons zelfbewustzijn, dat ons vertoont een veelheid in eenheid en een wisselen bij identiteit, en de vraag hoe dat kan, dat deze schijnbaar onverzoenlijke tegenstellingen zich vereenigen, is krachteloos gemaakt, omdat we deze veel-eenheid en wisseling van het gelijke in concreto beleven. De vraag deugt trouwens reeds daarom niet, omdat ze niet inziet, dat onze begrippen de werkelijkheid niet in stukken breken, maar naar bepaalde zijden opvatten en onderscheiden.

Op deze wijze behoeven we het psychische substante-begrip niet te bepalen door analogie met het stoffelijke, maar door analogie met het bewustzijn. De ziel is niet een *atoom* maar een *pleroom.* Ze is een veelheid, zonder dat ze in deelen uiteenvalt, ze vertoont toestanden van min of meer blijvenden aard en daarin openbaren zich doorgaande

eigenschappen. Veranderingen in de ziel blijven niet opzichzelf staan, maar werken op haar als geheel in. Zij ook werkt als geheel, maar die werkingen vertoonen verschillend karakter, en als zoodanig heeft zij verschillende vermogens, n.l. eigenschappen, die haar tot die werkingen in staat stellen, maar die verder niet zijn te bepalen.

We maken hierbij tenslotte nog enkele opmerkingen. In de eerste plaats deze. Er loopt door het Europeesche denken, te beginnen bij de oudste Grieksche philosophen, ja door het geheele Europeesche geestesleven een trek naar eenheid, die binnen juiste grenzen dient te blijven. Ongetwijfeld heeft ze voor de wetenschap groote waarde gehad en regulatief blijft ze van waarde. Maar anderzijds heeft ze geleid tot miskenning van de veelheid en verscheidenheid, die het denkend aanschouwen heeft te erkennen, op straffe van aan de werkelijkheid tekort te doen. Ze heeft willen uitwisschen de grenzen tusschen God en wereld, geest en stof, levende en levenlooze natuur, mensch en dier. Tot haar recht kan ze slechts komen in een streven naar harmonie van het veelvormige en onderscheidene. Zooals de qualitatieve veelvormigheid van ons zieleleven een eenheid vormt, waarbij geen verschil kan worden uitgewischt, maar alles tot één geheel samenwerkt, zoo moet ook de gansche werkelijkheid beschouwd worden.

Dit geldt in bizondere mate, waar we geleid worden tot het aannemen van immateriëele beginselen, dat is overal, waar het onmogelijk is, met de krachten aan de stof eigen uit te komen. En voornamelijk zijn het de geestelijke verschijnselen, die in hun eenheidsverband en continuen voortgang een zelfstandig substraat vereischen als uitgangspunt dezer werkingen. Maar ook bij al het levende, al het organische vinden we als het ware een centrum, van waaruit de veelheid der deelen wordt beheerscht. Volgden deze deelen alleen hun eigen wetten, zoo zou op een bepaald oogenblik hun eenheid kunnen bestaan, maar op een volgend moment, onder veranderde omstandigheden, zouden ze in een chaos uiteenvallen, wat we trouwens bij den dood van het organische wezen zien gebeuren. De deelen van het levende wezen vertoonen, zooals DRIESCH het uitdrukt, een Ganzheitsbezogenheit, een betrekking op het geheel, niet alleen zooals dit op een bepaald oogenblik is, maar zooals het al groeiend worden moet, of zich voortdurend in de stofwisseling moet handhaven.

Het is nu even verleidelijk als waardeloos en waardeverduisterend overal, waar men genoopt is een immateriëel principe aan te nemen, dit als principiëel met andere op één lijn te stellen. Verleidelijk, van wege de ingewortelde eenheidstrek en het voorbeeld o.a. van de chemie, die de veelheid der elementen tot eenheid tracht te reduceeren. Maar onnut en onjuist *hierom.*

De zuivere materie is het terrein van het quantitatieve, er is accumulatie van werkingen, er is een constellatie van het oogenblik, die steeds volgens vaste wetten uit de constellatie van een vorig oogenblik opkomt. Het is hier dus een voordeel, wanneer men de elementen dier constellatie zoo eenvoudig en gelijkvormig mogelijk kan bepalen. Doch juist het ontoereikende van deze resultante-vorming der elementen doet ons reeds bij de levende cel omzien naar een ander principe, dat van een bloote „som" een „geheel" maakt. Nu is een geheel steeds een qualitatieve eenheid, méér dan een som van deelen. Twee krachten kunnen samenwerkend vormen één kracht, maar twee geheelen vormen nog niet een nieuw geheel. Een enkele versregel kan een geheel zijn, doch door samenvoeging zulker regels krijgt men nog geen gedicht. Juist dus, waar men genoopt is „geheelen" aan te nemen, moet men deze in hun eigensoortige waarde laten, ook al zouden ze gedeeltelijk dezelfde karaktertrekken vertoonen. Een analogie. „Bewondering voor iemand gevoelen" en „ontzag voor iemand gevoelen" zijn qualitatief verschillende toestanden, die nooit uit elkaar zijn af te leiden, hoewel er gelijksoortige elementen in voorkomen, en beide gevoelstoestanden in aard „verwant" zijn. [1])

Wanneer men nu bij planten, dieren en menschen aanneemt immateriëele beginselen, dan mogen dezen in verschillende graden verwantschap vertoonen, hun onderscheid dient daarom toch evenzeer gehandhaafd te blijven. Doet men dit niet, dan vergeet men juist uit welke noodzaak men er toe gekomen is, beginselen aan te nemen, die uit een onverschillige som van deelen een werkelijk geheel met eigen karakter vormen. Men zou dan weer tot een uiterlijke samenvoeging komen, en b.v. van de menschelijke ziel een dierenziel maken plus nog enkele eigenschappen. Integendeel is voor iedere soort levensbeginselen een eigen aard aan te nemen in overeenstemming met hetgeen ons over den dienst dier levens-

[1]) Vergel. de handhaving van het qualitatieve bij R. OTTO, Das Heilige [5], 1920. S. 53 ff.

beginselen bekend is. Wel is er verwantschap, maar geen wezensgelijkheid.

Wat nu met name het onderscheid tusschen den levensgrond in dier en mensch betreft: we staan hier voor vele en moeilijke vragen. Maar voor zooveel ons in natuur en Schrift is geopenbaard, is duidelijk het onderscheid in aard te handhaven, in overeenstemming met het verschil in functie en bestemming. De dierenpsyche is dienstbaar aan het lichaam en aan de instandhouding der soort; wat daarbij nog aan bewustzijn mag voorkomen, is hulpmiddel en komt niet tot zelfstandige waarde. Bij den mensch is niet slechts een méér, maar ook een andere verhouding: lichaam en leven staan in dienst van den geest; wat bij het dier hoofdzaak was, is bij den mensch hulpmiddel, en omgekeerd. Wel is er overeenstemming, want ook het lichaam *behoort* bij den mensch, en de dood blijft abnormaal. Maar het dier is volkomen op zijn plaats in de wereld der zienlijke dingen, de mensch heeft deel aan het rijk der ideeën en normen gesteld door den Onzienlijke.

Op deze en meer gronden is het diepingrijpend qualitatief verschil tusschen menschen- en dierenpsyche te handhaven. Hoe dit nader te denken is, valt moeilijk te zeggen. We kwamen door analogie tot een onstoffelijk substantie-begrip. We namen daarin niet op het kenmerk der onvergankelijkheid. Het is natuurlijk mogelijk in een *begrip* ook dit kenmerk op te nemen, maar de vraag is of de werkelijkheid hieraan beantwoordt. [1]) Het empirisch gegevene kan nu op dit punt niets beslissen. Redelijk schijnt het aan te nemen, dat de dierenpsyche bij den dood haar dienst heeft vervuld, geen reden meer heeft van bestaan, te niet gaat. Dat daarentegen de menschelijke ziel hooger bestemming heeft, bij den dood slechts in haar normale functie-wijze wordt gestoord, wacht op hereeniging met een lichaam.

Zoo komen we vanzelf tot een tweede opmerking. Bij de bespreking van een ziel als substantie hebben we meer getracht de bezwaren, daartegen aangevoerd, te weerleggen, dat het bestaan er van te bewijzen. Hoeveel redelijke gronden ook zijn aan te voeren

[1]) Wel is waar heeft men steeds in de substantie gezocht het „blijvende", maar daarmee nooit bewezen, dat het absoluut blijvende bestaat, en b.v. de stof is. Trouwens, met zulk een dood absoluut bestaan is geen wereld mogelijk, zelfs niet plus de energie. Heeft deze haar gelijkmatige verdeeling (maximum van entropie) bereikt — en waarom is dit niet reeds lang het geval? — dan mag er nog zooveel *bestaan*, er *gebeurt* niets.

tegen materialisme en identiteitsleer, een voor allen overtuigend bewijs is hier niet te geven. De scholastiek meent van wel, maar dan rijst er verwondering, dat na zooveel eeuwen dit bewijs nog niet in de hoofden van alle denkers is doorgedrongen. Men meent zoo wel sterk te staan, maar het is zelfbedrog. Onze kennis is niet tot haar laatsten wortel logisch af te leiden, die in het leven zelf ligt. Onze grondaanschouwingen en laatste overtuigingen zijn niet te bewijzen. Maar ze zijn daarom niet van minder waarde, immers de basis, waarop het overige rust. Dit sluit niet in, dat hier geen zuivering kan plaats hebben, en dat het: „ik neem maar alles aan" het laatste woord zou zijn. Maar we beginnen en eindigen ten slotte met geloof. Zouden we b.v. ook maar het vertrouwen in den regelmatigen voortgang van het gebeuren verliezen, dan waren we tot allen arbeid onbekwaam. En dit geloof bezitten we aanvankelijk intuïtief, zoowel op natuurlijk als op religieus gebied. Het nadenken brengt beide in verband en voert ze tot hun grond terug: de zelfopenbaring Gods. Zóó zien we in, dat ons geloof meer is dan subjectieve waan, dat het is contact met de objectieve werkelijkheid.

Van uit gemeenschappelijke grondovertuigingen nu is demonstratie en bewijsvoering mogelijk. En dan schijnt het me toe, dat met de gegevens der algemeene openbaring alleen, wel veel vóór de substantialiteit der ziel en haar voortbestaan is te zeggen, maar niet tot beslissing te komen is. De zekerheid is hier slechts te ontleenen aan de bizondere openbaring. Doch dan ook evenzeer moet het streven zijn, zooveel mogelijk den logischen samenhang met het geheel onzer kennis te zoeken, en de meest zuivere begrippen te vormen, waardoor deze stof eenigszins voor ons denken te hanteeren wordt.

35. Nemen we aan, dat ziel en lichaam afzonderlijke substanties zijn, dan rijzen er moeilijkheden aangaande hun verband en wisselwerking. Waarom werkt een bepaalde ziel alleen op een bepaald lichaam en op andere stof alleen door middel van dit lichaam? Waarom ontvangt het alleen indrukken die het lichaam op bepaalde wijze treffen en op bepaalde wijze door het zenuwstelsel worden voortgeplant? Hoe is de nauwe eenheid te verklaren, waardoor we iemand als geheele persoonlijkheid naar ziel en lichaam beschouwen, waardoor we ook bij ons zelf niet kunnen zeggen waar ons lichaam ophoudt en de ziel begint?

Het zijn deze moeilijkheden, die steun hebben gegeven aan materialisme en parallelisme, en die tot verschillende theorieën hebben geleid. De moeilijkheden zijn te erkennen, maar daarmee zijn de feiten niet weggeruimd, die ons ziel en lichaam als afzonderlijke substanties doen beschouwen.

Een uitweg meent hier gevonden te hebben de neo-scholastiek in nauwe aansluiting bij THOMAS V. AQUINO. We hebben over dezen reeds gesproken, maar komen nog even op de zaak terug, zooals die door een zijner nieuwere volgelingen wordt voorgesteld. En wel hierom, omdat deze stof-vorm-leer als algemeene metaphysische theorie ons onbevredigd laat, en in de tweede plaats, omdat de moeilijkheden er niet door worden opgelost.

Genoemde theorie „onderscheidt in ieder lichamelijk ding een dubbel zelfstandigheidsbeginsel". „Het eene werd materie of stof genoemd en was gekenmerkt als potentialiteit, d. i. als reëele aanleg of geschiktheid, waarin onder bepaalde voorwaarden achtereenvolgens verschillende bestaansvolmaaktheden kunnen verwerkelijkt worden;.... Het andere beginsel werd „vorm" of in de levende wezens „levensbeginsel" genoemd en is niets anders dan de werkelijk aanwezige bestaansvorm, welke aan het ding zijn bestaansvolmaaktheid en wezenlijke of qualitatieve bepaling verleent, en het tegelijk tot deze natuur of dit werkbeginsel maakt". [1])

Laten we de levende wezens voorloopig terzijde en bedenken we, dat met stof niet ons gewone „materiaal" en met „vorm" niet de ruimtelijke gestalte wordt bedoeld, dan kan moeilijk anders gezegd worden, dan dat we hier met mythologie te doen hebben. De theorie „onderscheidt". Heel goed, wanneer maar duidelijk blijkt wat. „In ieder lichamelijk ding een dubbel zelfstandigheidsbeginsel". Wat is dat? 't Woord beginsel laat zich treffelijk gebruiken door zijn vaagheid, maar eischt nadere bepaling. Is dat „beginsel" een zelfstandigheid, eigenschap, toestand of werking? Men zal dit niet toegeven. Pas het samengestelde was immers de zelfstandigheid. En uit eigenschappen, toestanden en werkingen laten zich geen zelfstandigheden samenstellen. Maar wat is zoo'n beginsel dan? Een kracht? Maar ook deze kennen we slechts als eigenschap eener substantie, niet als bestanddeel er van.

We gaan verder, en zien of de nadere omschrijving der twee

[1]) J. TH. BEYSENS, Algem. Zielkunde, Amsterdam 1906, Dl. III, bl. 128.

beginselen licht verschaft. De materie of stof „was gekenmerkt als potentialiteit d.i. als reëele aanleg of geschiktheid". Wat beteekent dit „gekenmerkt zijn"? *Is* de stof potentialiteit, of *heeft* de stof potentialiteit, aanleg, geschiktheid. Wanneer ze die *heeft* is ze een substantie; iets dat aanleg of geschiktheid heeft, nog wel reëele, heeft die als eigenschap, is dus substantie. *Is* de stof aanleg of geschiktheid, dan is ze *eigenschap,* en vereischt dus zelf al een substantie, inplaats van er een te helpen vormen Verder kan in die „stof" iets verwerkelijkt worden; heeft hierbij verandering der stof plaats of wordt er slechts iets bijgevoegd?

Zien we thans hoopvol naar den „vorm". Hier moet de zaak duidelijk worden, want de vorm is „niets anders dan" — zoo iets zegt men bij vanzelfsprekende dingen. De vorm dan is „niets anders dan de werkelijk aanwezige bestaansvorm, welke aan het ding zijn bestaansvolmaaktheid verleent". Dit is in zoover vanzelfsprekend dat „vorm" verklaard wordt door „bestaansvorm", maar zoo definiëert men toch niet. Wat is de bestaansvorm van koper b.v. of van marmer? Het geheel der kenmerkende eigenschappen? Maar eigenschappen behooren weer bij een substantie en zoo zou de materie weer tot substantie worden. De bestaansvorm moet juist iets zijn, waar*door* het koper en marmer hun eigenschappen krijgen. De bestaansvorm immers „verleent aan het ding zijn bestaansvolmaaktheid". [1])

Is dan die bestaansvorm het „marmer-zijn", „koper-zijn", m.a.w. de *idee* marmer en koper? Het is niet onmogelijk aan te nemen, dat marmer en koper en in 't algemeen de natuurlijke lichamen *naar* een idee zijn gevormd, en dat ons denken die idee daar weer in terugvindt. Maar daarom is die idee nog geen reëel agens *in* de dingen, iets dat ze nog voortdurend, actueel, helpt maken. Dit is nog steeds de hypostase der begrippen, die ARISTOTELES in veranderden vorm van PLATO overnam. Er moet dan steeds iets in de dingen zitten, dat ze bij elkaar houdt en ze juist hun bepaalde eigenschappen doet vertoonen. Maar wat verleent dan aan de oerstof (πρῶτη ὕλη) die verbazingwekkende eigenschap, om de reëele geschiktheid te bevatten tot het aannemen van de veelvuldige actueele eigenschappen, die ze later zal vertoonen? Op dit standpunt behoort de oerstof

[1]) Eigenaardig ook, dat op bl. 127 a. w. staat, dat dezelfde stofdeelen „vele en zeer verschillende bestaansvolmaaktheden of bestaansvormen kunnen bezitten", waaruit schijnt te volgen dat bestaansvorm = bestaansvolmaaktheid.

gesplitst te worden in nog weer een substraat èn de idee: oerstof. En zoo tot in het oneindige.

Ja, een zelfde proces is geldig voor den vorm. Het onderscheid n.l. tusschen stof en vorm, dient om de veranderingen der dingen te verklaren. Bij de verandering *blijft* de stof, maar neemt verschillende vormen aan. Nu vraagt men eerst al: waar komen die nieuwe vormen vandaan? Voor ARISTOTELES was dit geen moeilijkheid. Een nieuwe „vorm" was het product van de potentialiteit van de stof en een reeds bestaanden gelijken „vorm". Men zal dit heden ten dage moeilijk meer kunnen accepteeren. Wanneer zwavel b.v. zich verbindt met ijzer ontstaat een nieuw „ding": zwavelijzer. De oerstof heeft nu respect. de vormen zwavel en ijzer laten vallen en een nieuwen vorm: zwavelijzer aangenomen. Waar zijn de oude vormen gebleven, vanwaar is de nieuwe? Of hebben de vormen zich verbonden? Dan heeft men dezelfde moeilijkheden, die men in de nieuwvorming van zwavelijzer uit twee andersoortige stoffen wilde verklaren. Daarbij moeten de vormen veranderd zijn, wat trouwens al volgt uit het feit, dat de ziel verandert, en de ziel is een vorm. De vorm verandert dus ook. De ziel b.v. verandert, en zal dus moeten bestaan uit stof en vorm, [1]) en evenzoo alle vormen. En ook dit proces zal tot in het oneindige moeten doorgaan.

Kunnen we alzoo de stof-vorm-theorie niet als metaphysische leer accepteeren, ze bezit ook niet de voordeelen, die haar aanhangers in ons geval er in zien. Volgens dezen zou bij genoemde theorie de innige eenheid van ziel en lichaam daardoor te verklaren zijn, dat stof en vorm onvolledige zelfstandigheidsbeginselen zijn, aldus vanzelf op elkaar zijn aangewezen om elkaar aan te vullen en te samen de concrete eenheid van het ding, het dier, den mensch te vormen. We zien er van af, dat voor de menschelijke ziel wordt toegegeven dat ze zonder lichaam *kan* bestaan, zij het dan ook niet normaal werken. Mij dunkt, dat daaruit volgt, dat het begrip „vorm" toelaat, dat iedere vorm zelfstandig kan bestaan. M. a. w. dat het vorm-zijn niet principiëel uitsluit het zelfstandig-kunnen bestaan. Maar dit daargelaten. De hoofdzaak is deze. Wanneer ziel en lichaam niet slechts onderscheidingen zijn voor ons waarnemen en denken, zooals b.v. bij een toon de toonshoogte en de intensiteit, wanneer ze werkelijk afzonderlijke realiteiten zijn, dan is hun een-

[1]) Vergel. de intellectus potentialis en de intellectus agens bij ARISTOTELES en ook de behandeling van THOMAS, par. 16.

heid even moeilijk in te zien of men ze volledige substanties noemt of onvolledige substantie-beginselen. Het feit dat A en B niet afzonderlijk kunnen voorkomen verklaart in het minst niet, dat ze tot een derde geheel C vereenigd zijn. Ten zij dan, dat A en B geen realiteiten meer zijn, maar aspecten van C.

We zouden dan niet meer kunnen zeggen dat de mensch bestaat uit ziel en lichaam, maar dat hij uit zeker oogpunt beschouwd lichaam is, uit ander oogpunt beschouwd ziel. Of ook dat we de verschijnselen die hij vertoont onder twee namen, ziel en lichaam, samenvatten. Maar zijn ziel en lichaam twee realiteiten, dan is hun eenheid even moeilijk te verklaren als iedere andere eenheid van verschillende werkelijkheden. Schijn van verklaring leveren hier de namen stof en vorm en de analogieën waarop ARISTOTELES hun begrip baseerde.

Evenzoo staat het met een ander „voordeel" der stof-vorm theorie. Volgens de scholastiek vormen lichaam en ziel omdat ze zelfstandigheids*beginselen* zijn, tezamen een werkelijke, zijns-eenheid, terwijl twee volledige substanties slechts een uitwendige eenheid kunnen vormen. Nog eens, eenheid van verschillende realiteiten is in zekeren zin altijd uitwendige eenheid. Zijnseenheid is alleen bij datgene, wat geen deelen heeft. Zoolang eenheid van stof en vorm in een ding niet uitsluit dat de stof af- of toeneemt, en dat de stof andere vormen aanneemt, blijft het een eenheid van verschillende realiteiten, die voor bepaalden tijd in nauwe betrekking tot elkaar staan, en dan weer uiteengaan.

Daarom is nog niet alle eenheid van dezelfde soort. Heel anders b.v. is de eenheid van suiker en vloeistof in een oplossing, en die van de elementen in een samenstelling. Zoo is de eenheid van ziel en lichaam zeer nauw, maar dit neemt niet weg, dat ze gescheiden kunnen worden en de eerste zelfs afzonderlijk bestaan. Wat bedoelt men dan met zijnseenheid? Dit, dat men niet meer van een „mensch" kan spreken, wanneer ziel en lichaam gescheiden zijn? Dan vormen ook suiker en water een zijns-eenheid in suikerwater, want bij scheiding is het geen suikerwater meer. Hier zijn begripsonderscheidingen aan 't woord, die ongetwijfeld voor de Roomsche dogmatiek van groote waarde kunnen zijn, maar die — ondanks ze voor zuivere rede worden uitgegeven — buiten den kring der traditie geen aanhangers vinden.

Wij geven er de voorkeur aan, het nauwe verband tusschen ziel en lichaam te erkennen zooals dit zich in de ervaring openbaart,

de noodzakelijkheid van de ziel voor het bestaan en werken van het lichaam-als-zoodanig te erkennen, de wisselwerking als feit te aanvaarden. En dan verder liever geen oplossing, dan een schijn-oplossing.

HOOFDSTUK II.

VERMOGENSLEER EN VERMOGENSZIELKUNDE.

36. Is de ziel één, maar toch geen starre eenvormigheid, dan kunnen we spreken van haar eigenschappen, toestanden en werkingen. Dan kunnen we ook spreken van haar vermogens. Formeel — wanneer we haar toeschrijven een kunnen-werken, b.v. een kunnen-denken, een kunnen-begeeren. Maar ook materieel, wanneer we zeggen, dat in die ziel voor haar verschillende werkzaamheden gronden[1]) bestaan. Of we echter deze gronden als verschillende gronden en verschillende vermogens zullen kunnen onderscheiden, is hiermee niet gezegd.

Met vermogen nu in 't algemeen bedoelen we den grond voor een geregeld voorkomend functionneeren. Water heeft het vermogen suiker op te lossen. De volwassene heeft het vermogen zijn gedachten mede te deelen. Hiermee bedoelen we niet alleen, dat het water en de mensch het genoemde kùnnen, maar tevens, dat in hen daartoe iets aanwezig is als grond voor dit kunnen.

Evenwel, mogen we dit woord vermogen voor 't gemak in een beschrijving gebruiken, als we nauwkeuriger nadenken, zijn we er toch niet mee tevreden, en vragen: maar hoè gaat dat dan, hoè kan dat? En soms is hier wel antwoord op te geven, en soms niet. En *is* er werkelijk antwoord op te geven, dan is het spreken van vermogen slechts een voorloopigheid, die nader moet bepaald worden. En is er *geen* antwoord op te geven, dan kome men niet met het schijn-antwoord: de mensch kan, omdat hij het vermogen heeft. Dit wekte reeds de spot op van MOLIÈRE.

---

[1]) Waar we hier en in 't vervolg het woord grond gebruiken, wordt ook dikwijls van oorzaak gesproken. Waarom we met deze terminologie niet meegaan, kan hier onbesproken blijven.

We moeten nu wel bedenken, dat hetgeen we zoo al populair met het woord vermogen aangeven, soms een heel samengesteld iets is. Het vermogen in dien zin mag allerminst gelijk worden gesteld met kracht. De mensch heeft het vermogen te spreken, m.a.w. er is in hem een grond voor die functie aanwezig. Die grond bestaat in de aanwezigheid van luchtpijp, stembanden, enz., bepaalde zenuwtakken, een zekere constructie van zekere hersenwindingen, het bezit van een woordenvoorraad, wellicht ook van gedachten, en de behoefte om die mede te deelen, — nog veel meer misschien. Hier komt nu ook wel kracht bij te pas, wanneer dit alles in 't werk wordt gesteld, maar er is hier veel meer dan kracht in 't spel.

Tevens ziet men, dat wanneer men bij zooiets samengestelds van een vermogen spreekt, dit vermogen op te lossen is in zijn bestanddeelen, en dat dit ook mòet geschieden, daar deze bestanddeelen ook in anderen samenhang voorkomen. Het spreekvermogen is niet een afzonderlijk iets, maar een veelheid van elementen. Het spreken van den mensch duidelijk maken is: de elementen in hun samenwerking laten zien, niet: zeggen: het spreekvermogen doet dit of doet dat.

Derhalve: bij alle samengestelde werkingen is het vermogen een samenvattende naam voor de verschillende gronden, waarop de functies berusten, maar vormt geen zelfstandige eenheid. De naam is vaak gemakkelijk, soms noodig, maar we moeten altijd bedenken, dat we met iets samengestelds te doen hebben, dat ontleding eischt. En het was misschien beter in zulke gevallen niet van vermogen, maar van *geschiktheid* te spreken. We konden dan de naam vermogen bewaren voor het volgende.

We komen n.l. tenslotte tot enkelvoudige elementen. Het oplossen b.v. van een wiskundig vraagstuk is een heel samengesteld iets, en we spreken dan ook 't liefst van de geschiktheid daartoe, omdat hier een massa voorwaarden vervuld moeten zijn, tal van functies verricht moeten worden, en hier dus van een enkelvoudigen grond wel geen sprake kan zijn. Maar te midden van dit alles komt ook telkens b.v. dèze functie voor, die we „onderscheiden" noemen. En die functie komt niet alleen bij dat oplossen voor — het is een functie, waarvan we ieder oogenblik gebruik maken, en bij allerlei inhouden.

Doch wat belangrijker is, het is voorzoover we zien kunnen, een elementaire, een enkelvoudige functie. Wel kunnen we 't een gemakkelijker, het andere moeilijker onderscheiden, we kunnen ons

op 't onderscheiden toeleggen of niet. Maar dit zijn slechts voorbereidselen en hulpmiddelen. We komen tenslotte tot het besef van onderscheid of niet. Het is er, eer we 't weten. We kunnen niet zeggen, hoe we dat eigenlijk aanleggen, we kunnen het niet weer ontleden. Natuurlijk moet er iets te onderscheiden zijn, of liever twéé inhouden. Maar zijn die er, dan is 't onderscheiden, als het plaats heeft, verder onontleedbaar. Voor zulke elementaire, enkelvoudige functies past de naam vermogen. Hier is niet een verzameling van verschillende gronden aan te wijzen, we moeten er hier bij blijven staan, dat er voor deze functie een grond bestaat in de ziel, die we vermogen noemen. We zouden dus kunnen zeggen: zooveel onontleedbare functies zooveel vermogens in de ziel. Te bedenken is daarbij, dat deze gronden in de ziel, deze vermogens, op zichzelf onkenbaar zijn, zoodat we, van *vele* gronden sprekende, dat doen met het oog op de gevolgen — de vele functies, maar dat we elk middel missen, deze gronden zelve in de ziel te onderscheiden. Evengoed zouden we dus kunnen zeggen: de ziel bezit *het* vermogen tot *velerlei* functies.

Vermogen is dus in prægnante beteekenis: onbekende grond van een onontleedbare functie. En ook thans moeten we vermogen nog niet weer met kracht gelijk stellen. Dat b.v. een bepaalde zenuwprikkel een bepaalde gewaarwording tevoorschijn roept, vereischt wel een bepaalde reactie van de ziel, deze reactie heeft een grond, en voorzoover de activiteit der ziel hierbij uitkomt, kan wel van kracht worden gesproken. Maar dat deze gewaarwording een bepaald karakter heeft, dat er een gewaarwordingsinhoud is van rood of groen of bitter — dit valt geheel buiten het krachtsberip. Hier is niet het virtus-, maar het potentiebegrip van toepassing: er is iets *aanwezig*, dat op bepaalde aanleiding, reactief, *wordt* tot iets anders: de genoemde bewuste toestand. Een passief vermogen is geen bezwaar, als men zich weet vrij te houden van de populaire opvatting: vermogen = kracht.[1])

Vermogen de opzichzelf onbekende, ononderscheidbare grond van een ontleedbare functie. Maar daarom nog niet, als te „metaphysisch", verwerpelijk. Ook atomen, electronen, aether enz. zijn op zichzelf onkenbaar. Ze worden aangenomen op grond der verschijnselen, maar zijn zelf niet waar te nemen. In dit opzicht behoeft men de

[1]) Ook het geheugen als het „bewaard blijven" van indrukken van het vroegere is geen actief gebeuren. Toch moet er een grond voor zijn in de ziel.

vermogens niets te verwijten. Toch is er een belangrijk verschil. Genoemde physische aangenomen grootheden kunnen door het denken zelfstandig worden gesteld, in ruimtelijke verhouding worden gezet, en de aard en omvang van haar werking nauwkeurig worden omschreven. Het zijn zelfstandige eenheden met bepaalde werkingen. Zoo nu kunnen we de vermogens niet voorstellen. Ze kunnen nooit het karakter van zelfstandig werkende eenheden aannemen. De aard van het psychische verbiedt dit. En waar het is geschied heeft men de zielkunde bedorven.

Het aannemen van vermogens voor elementaire functies en processen wil dus niets anders zijn, dan de bekentenis, dat men aan het einde van zijn analyse is gekomen, en de erkenning, dat deze laatste elementen niet in de lucht zweven, maar uit de natuur der ziel voortkomen. Dat is het zuivere vermogens-theorema en verder te gaan loopt op teleurstelling uit.

37. Bij alle erkenning van de waarheid van het vermogenstheorema moeten we dus afwijzen een vermogenszielkunde. In een summa der psychologie komt vanzelf ook de ziel ter sprake en haar vermogens, maar in de voortgaande behandeling der zielkunde treden ze niet telkens op en hebben ze geen plaats, tenzij dan beschrijvender wijze, zooals we ook in het dagelijksch leven spreken van verstand en wil.

We zullen dit nader toelichten.

In de eerste plaats, wanneer we het vermogensbegrip zuiver houden, zien we in de vermogens de onbekende gronden van onontleedbare functies. Geven we nu een overzicht van hetgeen aangaande de ziel en haar werkingen is aan te nemen, dan kunnen de voornaamste dezer functies worden aangegeven. Maar dit alles onderstelt de studie van de psychische verschijnselen zelve, en bij de voortschrijdende behandeling van dit onderzoek treden de onontleedbare functies op, als resultaat der analyse. Ze vormen een laatste, waarop onze ontleding uitloopt, maar ze vormen geen elementen, waarop is voort te bouwen. Want niet alleen, dat deze vermogens geen afzonderlijke eenheden zijn, ze kunnen — en dit is erger — ook niet uit heuristisch oogpunt voorloopig als eenheden worden voorgesteld. Daarvoor is hun werkingsgebied veel te onbegrensd. Een voorbeeld. Het feit, dat de ziel indrukken uit het verleden behoudt, laten we 't op 't oogenblik maar het geheugen noemen, is tot niets

anders terug te brengen. We kunnen 't dus een vermogen noemen. Maar deze geheugen-functie komt zoo voortdurend en in zooveel vormen voor, dat het geheugen als algemeen vermogen in geen enkel bizonder geval voor de verklaring diensten bewijst. Zoodat dan ook zij, die dit „vermogen" behandelen, niets anders doen dan aangeven de bepaalde wijze waarop *bepaalde* indrukken op bepaalde aanleidingen hun aanwezigheid bewijzen. Ze geven dus een analyse van het zielsgebeuren. Dat hiertoe het vermogen bestaat is een waarheid, maar die in het practisch onderzoek van geen nut is, ja bij verkeerde opvatting schaadt.

Daarbij komt, dat de functies niet opzichzelf staan, maar zich steeds vertoonen aan een inhoud. De bewuste eenheid [1]) van het zieleleven nu bestaat niet in de veelheid der onherleidbare functies, maar in den organischen samenhang der elementen, waaraan zich de functies vertoonen. De functies kunnen wel hun juiste plaats verkrijgen in den geheelen samenhang van het psychisch gebeuren, maar niet kan uit de onsamenhangende functies het zieleleven worden opgebouwd. Ze krijgen eerst hun beteekenis in de levende eenheid.

Kan zoo bij het beperken van het vermogensbegrip tot duidelijk omschrijfbare, enkelvoudige functies hierop geen zielkunde gebouwd worden, dan is in de tweede plaats te letten op het onzuivere karakter der traditioneele vermogenspsychologie. Deze toch heeft het in den regel niet te doen met eenvoudige, maar met zeer samengestelde verrichtingen. Verstand en wil zijn geen namen voor elementaire, maar voor zeer ingewikkelde gebeurtenissen. Zelfs waarneming en begeerte reeds. Wanneer ze dus hiervoor vermogens aanneemt, zijn dit feitelijk, wat we straks geschiktheden noemden. Intusschen zou over den naam hier niet getwist behoeven te worden, wanneer maar scherp in het oog werd gehouden, dat zulke geschiktheden niet een enkelvoudigen grond in de ziel beteekenen, maar een samengesteld geheel, dat in den gang der persoonlijke ontwikkeling ontstaat. Deze „vermogens" zijn dus te reduceeren tot meer oorspronkelijke gegevens, en wanneer men hier direct ze als één zelfstandig vermogen gaat beschouwen, is er groot gevaar dat de analyse verzuimd wordt.

---

[1]) De objectieve eenheid ligt in het subject, maar is alleen te bestudeeren in den bewusten verschijningsvorm. En hier is de eenheid steeds een veeleenheid van elementen.

Wel werden nu steeds in de vermogenspsychologie de ervaringsinvloeden erkend en ook het samengesteld karakter dat deze „vermogens" bezaten. Maar dit geschiedde dan steeds op zulk een wijze, dat aan ieder vermogen afzonderlijk een organanisatie werd toegekend, die in aanleg voorhanden was, en zich langzamerhand ontwikkelde. Men sprak dan van oefening en ontwikkeling der vermogens, van neigingen en habitus, die ze bezaten of verwierven. „Door de opvoeding worden aan de vermogens (potentiae) duurzame hebbelijkheden (vaardigheden, geschiktheden, geneigdheden, habitus) tot bepaalde handelingen ingeprent." [1]) Doch zoodoende schreef men aan de vermogens toe, wat rechtens alleen aan de ziel toe te schrijven is, en maakte de „vermogens" tot organen.

En dit klemde te meer, daar wat men aldus tot organen maakte, allerminst een organische eenheid vormde. Bij het kenvermogen b.v. behandelde men de intellectueele inhouden en functies. Maar ten eerste komen deze nooit met elkaar tot eenheid verbonden voor, maar steeds in zulke verbanden, waarin ook gevoels- en streefelementen voorkomen. Let men ten tweede er op, dat het kenvermogen het vermogen is tot kennen, dan is op te merken, dat dit kennen nooit tot stand zou komen, indien er niet ook minstens een streven daartoe meewerkte. Als grond van het kennen zou dus ook mee het streven worden bepaald, en dit zou voor een deel in het kenvermogen komen. Ten derde komen er veel intellectueele elementen voor in zulke verbanden, waarin het kennen een zeer ondergeschikte rol speelt. Want volgens de scholastieke formule is het kenvermogen op de waarheid der dingen als op zijn formeel object gericht. Men zal dit echter moeilijk kunnen beweren van b.v. het „dagdroomen", dat toch een „werking" mag heeten der verbeelding, een afdeeling van het kenvermogen.

Al deze onzuiverheden komen hieruit voort, dat men verworven vaardigheden, die in hun samengesteldheden moeten onderzocht worden, tot zelfstandige vermogens maakt. Men haalt door elkaar het zuivere vermogens- en het ontwikkelingselement. In de feiten toch van het zieleleven is een fundamenteele onderscheiding te maken. Er zijn elementen en functies in, die om zoo te zeggen steeds onveranderd voorkomen. Het onderscheiden van het kind, dat zich voor het eerst het verschil tusschen twee en drie bewust

[1]) Dr H. BAVINCK. Beginselen der Psychologie.[2] bl. 54.

wordt, is in wezen volkomen gelijk aan het onderscheiden bij hem, die de verschillende beteekenissen van een zelfde woord bij ARISTOTELES onderscheidt. Een bepaalde tint van rood is voor mij dezelfde als jaren geleden. Maar nu is het eigenaardige van het zieleleven juist, dat het ondanks deze gelijkblijvende factoren niet een eenvormig werkende machine is, maar een groeiend geheel. En niet alleen dat het bewuste leven telkens rijker wordt, ook de wijze van functionneeren wordt door den onbewusten neerslag der ervaring gewijzigd. Er ontstaan samengestelde functies en gedragswijzen met bepaalden inhoud en richting, een bepaalde organisatie van het zieleleven. En dit zijn geen aangeboren vermogens, maar het is de ontwikkeling van een aanleg, waardoor samengestelde vormingen ontstaan en samengestelde geschiktheden worden verworven. Het vermogenselement bevat het onveranderde in de samenstelling, het ontwikkelingselement geeft rekenschap van het nieuwe geheel dat meer is dan een som van deelen. De vermogenszielkunde is te prijzen, omdat ze aanleg en vermogen erkende, maar het is af te keuren, dat ze beide niet uitéén houdt.

Hieraan is ook te wijten de veelvuldige personificatie der vermogens, die in de traditioneele vermogenspsychologie optreedt. Wil ze de vermogens nog eenigszins gebruiken, dan moet ze daar haast in vervallen, en vertoont dan juist dáár haar zwakste punten. Om het belang der zaak geven we nog een enkel voorbeeld, ontleend aan het werk van prof. BEYSENS: *Algemeene Zielkunde.* [1])

Het gaat er daarbij niet over, dat in de definitie der vermogens ze als afzonderlijke eenheden worden voorgesteld — ook in genoemd werk heeten de vermogens eigenschappen of geschiktheden —, maar daarover dat men in het practisch gebruik tot personificatie vervalt. Evenmin gaat het over een onschuldig spraakgebruik. Wanneer iemand b.v. zegt, dat de wil invloed uitoefent op de opmerkzaamheid, dan is dit een spreekwijze, die ieder begrijpt: we kunnen met opzet opmerkzaam zijn; wie deze uitdrukking gebruikt maakt daarmee nog niet den wil tot een afzonderlijk wezen. Anders evenwel wordt het, wanneer men opzettelijk de wilsverschijnselen behandelt.

---

[1]) We kiezen dit omdat men hier, wegens het wetenschappelijk karakter van dit werk, niet aan een populaire voorstellingswijze kan denken. Maar geen der vermogenspsychologieën is er vrij van, en sommige vertoonen het in bizondere mate.

Prof. BEYSENS geeft (II, 220) de volgende bepaling: „De bewustzijnsstreving, welke tot beweeggrond heeft het door verstandelijk oordeel erkende goed of kwaad, noemt men redelijken wil, of gewoonlijk eenvoudig weg den wil". Men bemerkt, dat hier niet de wil als vermogen, maar de wil als actie, die nu eens wel, dan eens niet plaats heeft, wordt bepaald. Dit is een goed begin, volgens den regel, dat de werkingen moeten worden onderzocht voor men het vermogen kan kennen. Uit de werking besluit men tot het vermogen tot zulk een werking. — Dit onderzoek der bepaalde bewustzijnsstreving, wil genaamd, wordt nu voortgezet, waarbij wordt behandeld de kennis van goed en kwaad, wat primair en wat secundair gewild wordt, de verschillende soorten wilsdaden, enz. — Men kan het hier met sommige beschouwingen oneens zijn, maar methodologisch zijn ze niet aan te tasten. Bij deze geheele behandeling is zelfs het vermogen-als-grond niet (dan zeer terloops) ter sprake gekomen. Op dezelfde wijze wordt voortgegaan in het volgende hoofdstuk, dat de wilsvrijheid behandelt. Ook hier worden weer de wilswerkingen en hun oorzaken ontleed en besproken. Ook hier treedt niet zoozeer de *wil* als wel het *willen* op den voorgrond. Maar tenslotte moet toch de wil, de gepersonificeerde wil, de wil als deus ex machina te voorschijn komen. We lezen (II, bl. 261): „Het wilsbesluit, de keuze, het involgen van èèn bepaalde uit vele actueele neigingen, ontspruit niet uit de èènzijdige bepaling onzer concrete persoonlijkheid, maar uit den wil zelf, die tusschen eigen neigingen zelfbewust beslist, eigen handelingen reflexe bestuurt in één der vele richtingen, welke hij in zijn actieve onbepaaldheid positief kan involgen. Positief is dus de vrijheid in wezen *de heerschappij van den wil over eigen wilsdaden, een zelfbeweging in bepaalde richting, een „gewild" involgen van één uit vele actueel bestaande en zelfbewuste, maar onvoltooide wilsneigingen.*" lets verder: „de vrijheid is een eigenschap van den wil, die hij alleen na beraad en overleg kan uitoefenen."

Men behoeft niet vooringenomen te zijn, om hierin te zien een mensch in den mensch, een personificeeren van een vermogen, dat overigens met de vermogens-definitie van Prof. BEYSENS niet strookt. Het is te begrijpen, dat het probleem der wilsvrijheid iemand moeilijke oogenblikken bezorgt, maar liever nog zou ik den „sprong" van KIERKEGAARD wagen, dan te gelooven in dezen dubbelganger met „actieve onbepaaldheid". Hij heeft neigingen, hij

kent deze, hij kiest en wel met zelfbewustheid, hij oefent handelingen uit (hij oefent zelfs een eigenschap uit), hij bestuurt zijn handelingen met overleg, hij kan „richtingen involgen", hij kan zich zelf bewegen, hij kan willen. Hij is in één woord een onvolkomen mensch, want we bemerken niet, dat hij waarneming of gevoel bezit. Deze schildering van het wilsvermogen (en in paragraaf 84 wordt ze voortgezet) strijdt met een gezonde opvatting van het vermogensbegrip, lost de moeilijkheden niet op, maar verplaatst ze, en wekt den gerechtvaardigden spot op der tegenstanders van de vermogensleer. Ze is „mythologie". [1])

Met dat al zou nog de gewraakte zelfstandigstelling der vermogens geen onbepaalden afkeur verdienen, wanneer ze, als zoodanig erkend, bewust kon worden aangewend als heuristisch hulpmiddel. Iets dergelijks geschiedde in de voorstellings-zielkunde en wordt algemeen nog gehandhaafd bij de associatie van voorstellingen. Dat deze nu ook te ver is gegaan, is reeds vroeger besproken. Voorstellingen zijn geen wezens en geen zelfstandige grootheden. Maar tot op zekere hoogte kunnen ze zoo behandeld worden, *alsof* ze het waren. We weten, dat de uitdrukking niet juist is, maar we zeggen toch vaak dat de eene voorstelling „de andere oproept". Dit kan — wanneer we ons bewust blijven, dat daarmee een beeld is gegeven, dat de volle werkelijkheid nog niet eens weergeeft — voordeel geven. Dán namelijk, wanneer we dit zelfstandiggestelde werken onder bepaalde regels kunnen brengen. Dit geschiedt, ofschoon onvolkomen, bij de associatie-wetten. Bij de vermogens evenwel gaat dit niet. Hun „werken" is even onregelmatig als dat van den geheelen mensch. Het zijn menschen, met een ingeperkten gezichtskring, evenals LANGE de verschillende vermogens bij GALL vergeleek met een parlement, waarvan ieder lid zijn eigen districts-belangen bepleit. [2])

Dat verder woorden als verstand en wil niet zonder beteekenis zijn, behoeft geen betoog. Maar we kunnen niet zeggen: „het" verstand is dit, „de" wil dat. Veeleer ligt er een interessante en m.i. vruchtbare opgave voor de psychologie in, na te gaan, welke woorden — in verschillende talen — psychologische diensten bewijzen, wat in hun beteekenisschakeeringen ligt opgesloten en welke

[1]) Ook bij de behandeling van het verstand is, ofschoon in mindere mate, een dergelijke personificatie te vinden (II. bl. 71 e.v.).
[2]) Gesch. des Materialismus. Recl. II, 430.

waarheden daarin zijn uitgedrukt. In de taal ligt een neerslag van zielkundige wijsheid, die echter critisch moet onderzocht worden.

Uit de grondfout der oude vermogenszielkunde om den uitgegroeiden aanleg der ziel te splitsen in vermogens, niet onderscheidende tusschen het onherleidbare en het samengestelde, vloeien nog enkele bezwaren voort. Ze bracht verschillende classificaties mee der zielkundige verschijnselen. Over de waarde dier classificaties kan men verschillend oordeelen. Stel dat kennen en begeeren, of gevoelen er nog bij, een goede classificatie is. Maar de wijze waarop die classificatie werd toegepast, was niet goed. Men handelde deze twee of drie vermogens achter elkander af, ieder op zijn beurt. Of soms eerst de lagere, dan de hoogere. Dit ging te ver.

Wel moet men bij iedere wijze van behandeling een eindweegs het gelijksoortige bij elkaar nemen, maar men doet dit altijd onder voorbehoud, het verzuimde later in te halen. Inderdaad is b.v. de waarneming niet grondig te behandelen, zonder gevoels- en streefverschijnselen er bij te betrekken. Wel de waarneming in 't algemeen, als middel om kennis te verwerven, maar niet de waarneming zooals die in 't concrete zielsgebeuren voorkomt. Wel dus uit kennis-theoretisch oogpunt, maar niet — waar het voor de zielkunde om te doen is — uit psychologisch oogpunt. De vermogenspsychologie deed als een dierkundige, die bij de beschrijving van een dier eerst al zijn epitheel-weefsels zou behandelen: huid, slijmvliezen, klieren; daarna alle spierweefsels, enz. In de psychologie is de classificatie nog meer dan elders hulpmiddel tot overzicht, geen leidraad van behandeling, tenzij dan dat men telkens vooruit en weer terug grijpt. Vele psychologieën hebben dan ook deze wijze van indeeling, dat ze eerst hun onderwerp in grove trekken overzichtelijk behandelen, daarna verschillende groepen verschijnselen nader uitwerken.

Komt in deze dingen ook uit het feit, dat de vermogenszielkunde een onderdeel was der wijsbegeerte en de dingen voornamelijk uit kennistheoretisch en ethisch oogpunt beschouwde, dit was evenzeer van invloed op haar verhouding tot de empirie. Het juiste vermogens- en aanlegbegrip der ziel is in geenen deele in strijd met het onderzoek der verschijnselen. Een goede theorie heeft zelfs het voordeel, dat ze

afhoudt van verkeerde probleemstellingen op empirisch gebied, en het experiment in de juiste richting kan leiden.[1]) Dit alles, wanneer de drang naar empirisch onderzoek aanwezig is. De vermogenszielkunde schijnt evenwel niet bij uitstek dien drang aan te moedigen. Ze neemt wel het empirisch materiaal, dat aanwezig is op, maar alles om het in het eenmaal aanwezige schema in te lijven. De moeilijkheden, die de verschijnselen vertoonen, worden verschoven naar de vermogens en een personificeerende beschrijving verklaart alles.[2]) Heel ingewikkelde vragen van genetischen aard loste men op door de algemeene formule: ontwikkeling en oefening der vermogens. Hiervan een voorbeeld.

Het is van ouds bekend, dat iemand, die veel uit het hoofd leert, dit tenslotte gemakkelijker en vlugger kan doen. De verklaring hiervan was in de vermogenspsychologie heel eenvoudig. Het geheugen immers van den mensch werd door gebruik geoefend, en daarom ging het hoe langer hoe beter. Hoe hier weer van 't vermogen orgaan werd gemaakt laten we terzijde, maar in ieder geval is hier geen sprake van activiteit der ziel: het bloote feit van het gebruiken bracht de oefening en haar resultaten. Tevens is deze „verklaring" geschikt een menigte van finesses te bedekken, en van nader onderzoek af te houden.

De associatie-psychologie verviel nu in een ander uiterste: Het resultaat der oefening zou daaruit te verklaren zijn, dat dezelfde of soortgelijke associaties telkens weer komen, en dus, als reeds bekend, niet meer behoefden geleerd te worden. Hieruit zou dus volgen, dat wie getallen memoriseerde, gemakkelijker getallen, wie verzen leerde gemakkelijker verzen, wie muzieknoten gemakkelijker deze zou leeren beheerschen. Hiertegenover werd met behulp van uitvoerige proeven door EBERT en MEUMANN aangetoond, dat het memoriseeren van z.g.n. zinlooze stof een oefeningsresultaat gaf dat zich niet alleen uitstrekte over deze verrichting zelf, maar ook op het memoriseeren van proza-stukken, en van rijen figuren.[3]) Hier had een oefening plaats van het geheele „vermogen". Alleen — niet in de vage onbepaaldheid van vroeger: *die* stof ondervond het meeste nut van de oefening, die met het oefeningsmateriaal de meeste verwantschap

[1]) Iedere theorie oefent invloed bij de selectie van het feitenmateriaal. De veelheid der theorieën behoedt voor eenzijdigheid.

[2]) Vergel. CL. BÄUMKER, wanneer hij de analyse van WITELO stelt tegenover het schematisme van THOMAS. (WITELO S. 624).

[3]) Zie: Archiv. f. d. Ges. Psych. IV, S. 1 ff. Intusschen staat de omvang van deze mede-oefening nog niet vast.

had. De verklaring? Oefening van het vermogen? Het bleek, dat bij het memoriseerend opnemen der stof niet alleen het geheugen, maar ook gevoel en wil is betrokken, dat de ziel hierbij een activiteit aan den dag legt, dat ze op zekere wijze de stof aanvat, en hierbij een methode vormt, een reactie-wijze, die eenmaal vastgelegd, ook op andere stof toepasselijk is, en dit te meer, naarmate ze meer verwant is, met de stof, die het uitgangspunt vormde.

En hoe staat nu in 't algemeen de vermogenszielkunde tegenover het verklaren der verschijnselen?

We moeten even memoreeren, dat aan verklaren en begrijpen een tijdlang een cultus is gewijd, en dat ze thans bezig zijn, binnen hun wettelijke grenzen teruggedrongen te worden. Ieder mensch, ieder levend wezen, tenslotte ieder ding en ieder feit is of heeft een individueel bestaan, dat erkend moet en niet wegverklaard of stukbegrepen mag worden. Begrijpen is brengen onder het begrip en daarmee berooven van eigen aard en karakter. Verklaren is terugbrengen tot een algemeen voorkomend iets, en daarmee is het „einmalige" verdwenen. Zeg: „Jan is een mensch, en dus...." en ge hebt hem van zijn specifiek Jan-zijn ontledigd. „Verklaar" de liefde en ze is van haar glans beroofd.

Mogen evenwel de gerechtigde pogingen tot grensbepaling van begrijpen en verklaren er niet toe leiden, dat hun rechtmatige waarde worde ontkend of verkleind. Het individueele wordt niet geschaad, maar veeleer verhoogd, wanneer het gezien wordt als bloei van het algemeene. Een juiste verklaring doet zien de fijne structuur van het samengestelde, den logos in de chaos. Het „tout comprendre, c'est tout mépriser" is onjuist. Er is een middentoestand tusschen het „nil admirari" en de stomme verbazing voor het nooit aanschouwde. Het verklaren zoowel op psychisch als niet-psychisch terrein verdiende een uitvoerige behandeling, die hier niet kan gegeven worden. We moeten erevenwel op wijzen, dat het verklaren op psychisch gebied anders is, dan het mechanisch verklaren. Dit laatste is het ideaal voor de natuurwetenschappen, ofschoon het ook hier grenzen heeft, en voornamelijk ondoorvoerbaar wordt, bij alles wat leven vertoont. Het mechanisch verklaren gaat uit van onveranderlijke elementen, die volgens vaste wetten zich gedragen. Gegeven de kennis der elementen en van hunne werkingswetten kan men van uit een aanvangstoestand den toestand, die na ieder tijdsverloop intreedt construeeren — ja

de noodzakelijkheid van dien toestand inzien, waarbij niet is te vergeten, dat hierbij nòch de noodzakelijkheid der bestaande elementen en hunner werkingswijzen nòch de noodzakelijkheid van den aanvangstoestand is ingezien. De werking van het geheel is hier een functie (afhankelijke grootheid) van de werkingen der deelen, ofschoon hierbij meest wordt over 't hoofd gezien, dat in de ruimtelijke betrekking tusschen de deelen reeds een synthese is vervat, die uit geen opzichzelf gestelde eenheden is te verklaren. Maar in elk geval, welke theoretische moeilijkheden deze verklaring nog inhoudt — voor de praktijk des verklarens is ze, indien toepasbaar, zeer geschikt.

Het valt niet te verwonderen, dat men getracht heeft, deze methode ook op zielkundig gebied toe te passen, en evenmin dat deze pogingen zijn mislukt. Hier toch zijn nòch de onveranderlijke elementen, nòch de vaste gedragswetten. Hier is niet alleen het geheel afhankelijk van de deelen, maar ook de deelen krijgen hun eigenaardigheid door het geheel. Ja reeds het spreken van deelen moet met voorzichtigheid geschieden. Een spreekwijze is noodig, maar de deelen zijn hier geen vaststaande, isoleerbare objecten. Zoo zijn dus de pogingen van HERBART tot een mechaniek der voorstellingen mislukt, zoo de beschouwingen der associatie-psychologie, zoo die der mind-stuff-theorie. De „elementen" van het zieleleven zijn niet eenvormig, maar veelsoortig en gaan niet in de voorstellingselementen op. Voor zoover van hun samenwerking kan gesproken worden is deze niet éénduidig en vast bepaald, maar hangt van den geheelen oogenblikstoestand af. Wat uit de elementen ontstaat is nooit een som, maar vertoont altijd een nieuw karakter. En tenslotte is het zoo ingewikkelde bewustzijnsleven nog slechts één zijde der ziel en gaat daarin haar geheele werkzaamheid niet op.

Het zou voorbarig zijn hieruit de conclusie te trekken, dat er in 't geheel niet van zielkundige verklaring sprake zou kunnen zijn, en dat men zich tot een zuivere beschrijving zou moeten beperken. Deze is zeker allereerst noodig en is nog aan groote moeilijkheden onderhevig. Verder is van groote waarde het meelevend en nabelevend indenken der psychische gebeurtenissen. Hierop steunt de psychologie der begrijpelijke relaties. [1])

Inderdaad is zelfs het beschrijven en verstaan van het beschrevene niet zonder zulk een na-beleven mogelijk. Toch kan hierbij de

[1]) Vgl. Dr. L. BOUMAN. De begrijpelijke relaties in de Psychologie. 1918.

psychologie niet blijven staan. Het is niet voldoende te zeggen: het physische begrijpt men, het psychische verstaat men. Men verstaat het, hoe enkele potloodstrepen van een telegram een machtige omwenteling in het zieleleven kunnen te voorschijn roepen, omdat men analoge toestanden heeft beleefd. Hier schijnt verklaring uit elementen onnoodig en onmogelijk.

Toch is er niet die groote kloof tusschen verstaan en verklaren, die er schijnt te zijn. Het verstaan en het na-beleven zouden niet mogelijk zijn zonder analogie der gevallen. Du gleichst dem Geist, den du verstehst. Er zijn typische verloopsvormen: het ontstaan van een geprikkelde stemming, van een bepaalde „verhouding" tot een persoon, de bewerking van een probleem. Het algemeene vertoont zich telkens in een bizondere schakeering, maar het vertoont zich — in het groote en kleine. De elementen van het zieleleven zijn niet één-soortig, maar er zijn toch elementen. De werkingen zijn niet eenduidig, maar ze bewegen zich toch binnen bepaalde grenzen. En zoo behoudt naast beschrijving en beleving ook de verklaring haar rechten.

Kunnen nu in de psychologie de vermogens ter verklaring dienen? In 't algemeen wel, n.l. om van het *zijn* der psychische verschijnselen rekenschap te geven. Deze verschijnselen zouden niet zijn zonder een bepaalden grond in de ziel. Deze juist noemen we vermogens. Maar wanneer het gaat over het *zóó-zijn*, het verloop der verschijnselen baten de vermogens ons niet. Er is niet uit af te leiden, wanneer en in welke mate de werkingen zullen plaats hebben. Alleen als het afzonderlijke organen waren, menschen in den mensch, met een bepaalde werkingswijze, zouden ze ter verklaring kunnen opgeroepen worden. Iets kan alleen ter verklaring dienen, wanneer het onder een bepaalden regel kan worden gebracht, die toepassing op bizondere gevallen mogelijk maakt. Zoo is het ook b.v. met den associatie-regel. Zoolang men zegt: voorstellingen associeeren zich naar gelijktijdigheid en overeenkomst, is deze regel voor verklaring ontoepasbaar, daar de overeenkomst bijna onbegrensd is, en daar een voorsteiling A met een zeer groot getal andere gelijktijdig kan zijn geweest. Nadere regels, die de reproductie beheerschen zijn hierbij onmisbaar.

We zagen dan ook reeds bij de bespreking van HERBART, dat wanneer MAASS een verklaring wil geven door middel van een vermogen, hij een regel moet opstellen. Hij wil verklaren: „De

grootste sterkte hebben gevoelens onder overigens gelijke omstandigheden, wanneer ze voor ons nog nieuw en ongewoon zijn, en doet dit door dezen regel: „Hoe meer een gevoel nog nieuw en ongewoon is, zooveel te minder vaardigheid heeft het gevoelvermogen nog verworven, om het op te nemen, en zooveel te meer moet het zich dus daarbij inspannen". De personificatie van het gevoelvermogen springt hierbij duidelijk in het oog. Verklaren door middel van een vermogen loopt daarop uit, er een afzonderlijk wezen van te maken, en dit datgene te laten verrichten, wat de ziel verricht.

Trouwens is hier nog niet de personificatie het grootste bezwaar, evenmin als het onbekend zijn. We moeten dikwijls verklaren met behulp van factoren, wier eigenaard niet bekend is, factoren waarvan we de kennis uit de werkingen afleiden. Zoo is het b.v. met electronen, atomen enz. Dit hindert niet, zoolang maar, al is het bij veronderstelling, een vast bepaalde werkingswijze dier elementen kan worden aangenomen. En in de verklaring een eigenschap, b.v. temperatuur, voorloopig als ding, als werker voor te stellen kan geen kwaad, wanneer de werkingen, die met zulk een eigenschap verband houden, in vaste verhouding zijn aan te geven.

Maar dit geschiedt bij de „vermogens" juist niet. Ze werken nu eens wel, dan niet, nu met bizondere inspanning, dan zonder; in 't kort ze vertoonen dezelfde variabiliteit, die den geheelen mensch kenmerkt.

HOOFDSTUK III.

ORGANISCHE PSYCHOLOGIE.

38. Geen vermogenspsychologie dus, maar wel aanvaarding van het vermogens- én aanlegtheorema: de onherleidbare en wezenlijk gelijkblijvende elementen en functies gegrond in de natuur der ziel, daarbij een totaal-ontwikkeling van den oorspronkelijk gegeven aanleg. Wel synthesen in het zieleleven, maar geen vermogens als conglomeraten. Analyse en synthese in wisselwerking, zonder voor-

opgezette afperkingen uit kennistheoretisch oogpunt. Gebruik der hulpbegrippen, die het onderzoek vereischt. Een zielkunde, gebouwd op de eenheid der ziel, zooals deze zich in verandering handhaaft door de veelheid heen harer functies en toestanden, we zouden kunnen zeggen: een organische psychologie. [1])

Hoe legt de organische psychologie het verband tusschen de veelheid der verschijnselen en de eenheid van het zieleleven?

Zij tracht, voorzoover het den inhoud van het bewustzijn aangaat, in het samengestelde der verschijnselen en werkingen de afzonderlijke elementen aan te wijzen, en in te zien hoe iedere zielstoestand een eenheid vormt, waartoe wel elk element het zijne bijdraagt, maar die ook zelf weer een eigen karakter vertoont en meer is dan een som der elementen. De eenheid is het gegevene, de elementen worden er in onderscheiden, maar niet gescheiden. Deze eenheid strekt zich niet alleen uit over den toestand van het oogenblik, maar verbindt ook het vroegere met het latere; er zijn min of meer scherp afgeteekende eenheden van gebeuren, zooals een affect, of het oplossen van een vraagstuk, een overleg en wilsbeslissing.

Uitgaande van de beschrijving en ontleding van dit materiaal is aldus terug te besluiten tot de eigenschappen en werkingen der ziel, die hieraan ten grondslag liggen.

Tweeërlei is hierbij te onderscheiden. Gaan we uit van een concreet voorbeeld, b.v. de oplossing van een vraagstuk, dan is dit niet bestaanbaar, zonder een zielsbestand, dat is aan te merken als nawerking van vroegere ervaring. Velerlei vroeger verworven kennis is noodig tot het begrijpen van het vraagstuk en om materiaal voor de oplossing te bezitten, maar er moet ook bestaan een vaardigheid om dit materiaal te hanteeren, bepaalde methoden moeten worden gevolgd, een bepaalde geesteshouding moet worden gehandhaafd. Dit alles was niet van jongs af in de ziel aanwezig, maar is door de ervaring zoo geworden. Daartegenover is echter ook weer niet het geheele proces vrucht der ervaring. Er vertoonen zich in elementaire functies van waarnemen, onderscheiden, vergelijken enz., waarvan het onmogelijk zou zijn in te zien, hoe ze door ervaring tot stand konden komen, die veeleer de ervaring eerst hebben mogelijk gemaakt.

[1]) Maar daarom nog geen psychologisch naturalisme! In het bewuste aanvaarden der niet-zelfgeschapen normen wordt het *a tergo* van het groeiproces doorbroken.

Als wij nagaan, welke functionneeringswijzen aan de ziel oorspronkelijk eigen zijn, dan zeggen we liever, dat ze daartoe *het vermogen* bezit, dan dat ze daarvoor vermogens heeft. Want wel zijn hier verschillende richtingen van functionneeren te onderscheiden, en is het zelfs te denken, dat van deze richtingen sommige niet bestonden, maar toch vormt dit alles zulk een eenheid, dat we de ziel als geheel hiervoor in aanspraak moeten nemen; temeer, daar een splitsing in gronden voor dit en voor dat, in verschillende vermogens, ons voor geen enkel doeleinde verder brengt. Wel is het waar, wat b.v. GEYSER zegt, dat een goed verstand met een zwakken wil kan samengaan, of een sterke wil met een gering verstand, en welke combinaties er nog meer kunnen zijn. Hier is onder de namen verstand en wil echter sprake van de samenwerking van verschillende functies, zoodat zich het feit voordoet, waarop o.a. HERBART en BENEKE niet nalieten te wijzen, dat iemand zich op 't eene gebied verstandig op 't andere zeer middelmatig kan betoonen, in sommige richtingen sterk en in andere zwak willen. Ongetwijfeld zijn hierbij verschillen in aanleg in 't spel, maar deze laten zich niet in vermogensschema's vangen. Wat met name het onderscheid tusschen theoretische en practische functies betreft, hoe gewichtig dit onderscheid ook is, men kan niet zeggen: hier houdt de theoretische functie op en begint de practische, en evenmin is aan te geven, hoe voor beide een afzonderlijk vermogen te denken zou zijn. Het is er mee als met de sensibele en motorische zenuwen in de physiologie; men kan centra aanwijzen, waarin de overgang plaats heeft, maar een scherpe scheiding bestaat niet.

Allereerst dan vertoont de ziel de eigenschap te worden geïnfluenceerd door de toestanden van haar lichaam en daarop weer terug te werken. Op ieder standpunt, waarbij van een ziel sprake is, die meer is dan een som der verschijnselen, moet dit worden aangenomen en in alle stelsels is het even onverklaarbaar. Wel wordt het, zooals we zagen, door de scholastiek theoretisch ontkend, maar in werkelijkheid moet het toch door haar worden aanvaard. Trouwens is elke inwerking van iedere substantie op een andere even onbegrijpelijk, zooals algemeen wordt toegegeven.

De inwerking, die de ziel hierbij ondergaat, is niet op te vatten als een passief lijden, maar als een veranderen overeenkomstig haar eigen aard. De oude spreuk heeft hierin volkomen gelijk. En wie er prijs op stelt, mag ook wel zeggen, dat door deze inwerking op

de ziel iets in haar tot werkelijkheid wordt gebracht, wat er naar vermogen reeds in was. Hiermee wordt ons echter niets duidelijk gemaakt. Het is een wijze om uit te drukken, dat er niet van buiten iets nieuws komt in de ziel, maar dat deze zich, als reactie op wat aan haar geschiedt, zich volgens eigen aard verandert. Overigens valt de wisselwerking tusschen ziel en lichaam, voor zoover het resultaat niet tot bewustzijn komt, buiten het terrein der eigenlijke psychologie. Aan de biologie moet worden overgelaten of deze met het zielsbegrip, behalve als algemeen postulaat voor het organisch gebeuren, iets concreets kan uitrichten.

In vervolg op deze eerste eigenschap der ziel, de wisselwerking met het lichaam, krijgen we de eigenschap, die van fundamenteel belang is, dat n.l. een gedeelte der psychische toestanden en werkingen bewust is, of hoe men dit anders moet uitdrukken. Het is namelijk moeilijk, hier de verhouding van het bewuste en het onbewuste duidelijk in te zien en aan te geven. We hebben hier niet de tegenstelling tusschen de onbewuste stof en de bewuste psyche; hierbij is tenminste nog voor de verbeelding een steun, die altijd weer de onbewuste „dingen" zich voorstelt zooals in ons bewustzijn hun beeld leeft. We hebben hier de tegenstelling tusschen het ons bekende bewustzijnsleven en het onbewust psychische, dat niet aanschouwd, maar waartoe besloten wordt. Waartoe, voeg ik erbij, terecht besloten wordt, daar anders het bewustzijnsverloop, fragmentarisch als het is, òf onverklaard blijft, òf zijn verklaring in lichamelijke processen moet vinden. Eenige steun is hier te vinden, door het onbewust-psychische te denken als analoog aan het bewuste, als bewustzijns-ähnlich, een beschouwing, waartoe ook datgene ons leidt, wat zich als werking van het onbewust-psychische openbaart in die verschijnselen, die wel tot het spreken van „onbewuste voorstellingen" hebben geleid. Intusschen kunnen we hierop niet ingaan, maar moeten als onafwijsbaar vasthouden, dat het bewust-psychische niet als bijproduct, maar als toestand en werking der ziel heeft te gelden, terwijl andererzijds het psychische niet opgaat in het bewuste.

Voor zoover nu een gedeelte der psychische toestanden en werkingen bewust is, heeft de zielkunde der bewustzijnsverschijnselen, de phaenomenologie, ze te beschrijven en te ontleden. Hierbij blijkt de veelzijdige rijkdom der menschelijke ziel, niet alleen wat betreft de talrijkheid der onherleidbare elementen, zooals kleuren, tonen,

reuken, smaken, maar ook der samengestelde als rythmen en vormen, de veelheid van gevoels- en strevingsverschijnselen. Het onderzoek van al deze verschijnselen leidt ons tot gevolgtrekkingen aangaande de reëele werkingen der ziel, gevolgtrekkingen, die te onvolkomener moeten zijn, naarmate de stand onzer kennis hier geringer hoogte heeft bereikt. Op grond van wat de ontleding van den bewustzijnsinhoud leert is men gekomen tot de indeeling der vermogens in die van het kennen en begeeren, of daarbij ook nog van het gevoelen. We laten dit evenwel nog rusten, en vervolgen eerst de begonnen lijn.

We hadden: affectie der ziel door het lichaam en terugwerking op het lichaam; vervolgens het gedeeltelijk bewustzijn der psychische toestanden en werkingen. We krijgen nu: werking der toestanden op elkander in verband met den geheelen aanleg en ontwikkeling der ziel. De aandoeningen, die de ziel ontvangt blijven niet geïsoleerd naast elkaar liggen, zooals stempelafdrukken op een papier, maar ze hebben invloed op elkaar. We drukken dit uit, zooals we het in ons bewustzijn meenen op te merken: de eene gedachte roept de andere op, een herinnering wekt een gevoel op, verschillende begeerten bestrijden elkaar, ons vaste voornemen regelt het verloop van onze gedachten, een sterk gevoel belemmert onze bezinning, enz. Op de feiten, die we op deze wijze plegen uit te drukken, berust de inhouden- en associatiepsychologie. Maar deze neemt de elementen van het bewustzijn als zelfstandige wezens aan, en construeert daaruit het zielsverloop. Daartegenover zijn ze te beschouwen als toestanden en werkingen der ziel, die slechts een *betrekkelijke* zelfstandigheid vertoonen en nooit anders werken, dan in het geheel van het zielsverband. Vandaar dat er wel onderlinge werking is, met nadruk van bepaalde elementen, maar dat er ook steeds eenheid is, dat er wordt gevormd een geheel, 't welk meer bevat dan de som der deelen. Het schijnt wel dat in deze eenheid verschillende graden zijn, en ze zich het sterkst manifesteert in de sfeer van het bewustzijn. In ieder geval, ondanks de eenheid, werking der toestanden op elkander, maar steeds als toestanden van de geheele ziel. De inhouden verbinden zich niet „vanzelf" tot hoogere formatie. Het in 't bewustzijn verkeeren b.v. van de inhouden rood en groen, beteekent nog niet het onderscheiden van die twee; hiertoe wordt een nieuwe reactie der ziel vereischt. Alles in een woord wat in de ontleding zich vertoont als een samenstelling van

verschillende elementen is meer dan die elementen, is een nieuwvorming in de ziel, uit haar aanleg voortspruitend. Zijn evenwel de enkelvoudige psychische toestanden onmachtig uitzichzelf de hoogere formaties voort te brengen, van een schepping uit niets is evenmin sprake. Het oordeel: deze sigaar is geurig, is meer dan een associatie der voorstellingen sigaar en geurig. Uitzichzelf kunnen deze voorstellingen als psychische toestanden dit meerdere niet voortbrengen; 't is de ziel als geheel, die dit doet. Maar niet staande als tegenover en los van haar toestanden, doch in en door die toestanden. Zoo is het oordeel niet een opzettelijke daad — we oordeelen eer we 't weten. Maar evenmin is 't een mechanisme van zelfstandige elementen. — De lagere formaties vormen in verband met den aanleg der ziel de hoogere. De ziel vormt haar hoogere formaties met behulp der lagere. Dit zijn twee wijzen om dezelfde zaak uit te drukken.

Maar hierbij is niet alleen de aanleg der ziel bepalend, doch ook de veranderingen die ze door haar vroegere toestanden en werkingen heeft ondergaan. We komen hier tot een nieuwe eigenschap der psyche, n.l. dat haar toestanden en werkingen niet spoorloos voorbijgaan, maar een neerslag nalaten, waardoor haar bestand wordt gewijzigd en de manier van haar actie en reactie wordt veranderd. Men spreekt hier in 't algemeen wel van geheugen, maar daarbij denkt men toch voornamelijk, aan wat weer bewust wordt, terwijl toch het totaal der ziel is gewijzigd, en ook datgene meewerkt, wat in zijn bepaaldheid niet meer is bewust te maken. Wat bijvoorbeeld iemands taalgevoel wordt genoemd is een nawerking van velerlei ervaringen, die hij onmogelijk zou kunnen opsommen. Onze tegenwoordige verhouding tot een persoon of zaak wordt bepaald door tal van gebeurtenissen, die voor een groot deel aan het eigenlijke geheugen zijn ontsnapt. Evenwel is er zeer groote verscheidenheid in de nawerking der ervaring, en het empirisch onderzoek leidt hier tot het opstellen van verschillende hulpbegrippen waarop we nader terugkomen. In hoeverre bij deze nawerking der ervaring ook het lichaam, met name het centraal zenuwstelsel medewerkt, is een afzonderlijk thema van onderzoek. Dat dit zenuwstelsel hierbij van groote beteekenis is, kan niet worden ontkend.

Is zoo ongeveer het formeele bestand der zielseigenschappen te denken, we komen thans terug op de gebruikelijke indeeling in

ken-, (gevoel-) en begeervermogen. Ik kan me toch voorstellen, dat iemand die dit leest, zich onbevredigd gevoelt, en zegt: maar waar blijven nu de intellectueele functies als begripsvorming en denken, waar het begeeren en willen? En zou veel van 't genoemde ook niet toepasselijk zijn op de dieren-psyche? Waar blijft dan het onderscheid tusschen mensch en dier?

Inderdaad blijven hier vragen over, en zou de geheele zielkunde zijn door te gaan, om deze naar eisch te behandelen. We moeten hier met korte aanwijzingen volstaan.

De indeeling in kennen, gevoelen en begeeren berust op de classificatie der bewustzijnsverschijnselen eenerzijds, en anderzijds op de rol, die deze functies spelen in onze betrekking tot de buitenwereld. Dit laatste komt vooral uit bij het kennen, dat ons met de wereld in contact brengt, en het begeeren, dat tot veranderingen in die buitenwereld leidt. Bij het terugbrengen van dit kennen, gevoelen en begeeren op twee of drie vermogens (met onderafdeelingen) komt dan nog bij deze twee de ziel als reaalgrond van de bewuste verschijnselen en van onze verhouding tot de buitenwereld.

Door dit verschil in uitgangspunt bij de classificatie van het psychische (ofschoon dit zeer wel te verontschuldigen is), moest men tot allerlei moeilijkheden komen. Er moet dan ook een scherp onderscheid worden gemaakt tusschen de beschrijving en indeeling der bewuste verschijnselen — de phaenomenologie, en de constructie van het reaal-psychisch gebeuren, terwijl beide gebieden in verband zijn te brengen met de verhouding tusschen Ik en Universum. Voor een goede behandeling zou noodig zijn: een vrij diepgaande en uitgebreide phaenomenologie in verband met een grondige constructie van het reaalpsychisch gebeuren. We kunnen echter alleen enkele woorden wijden aan de globale en zeer gewone indeeling in kennen, gevoelen en begeeren, — deze in verband met de organische opvatting der psychologie; waarbij we zeer onvolledig zullen moeten zijn.

Bij datgene, wat in 't woord *kennen*[1]) wordt samengevat is de geheele psyche betrokken, in al de werkingen, die we aan haar hebben toegeschreven. Het kennen is een bepaald resultaat, waaraan

[1]) We blijven buiten kennis-theoretische vraagstukken. En terwijl we verschillende punten aangeven, waarin het kennen het geheele psychische leven veronderstelt, moet de *eigen aard* van het denken onbesproken blijven.

door al deze psychische werkingen wordt meegearbeid. Er is in: de affectie van de ziel door de buitenwereld, zonder welke deze voor ons als niet bestaande zou zijn, maar ook de bewustwording, zonder welke we als planten zouden opgroeien en afsterven. Er is in: het behouden blijven van indrukken, de werking der zielstoestanden op elkaar en de eenheid dier toestanden. Er is in: de terugwerking op het lichaam, reeds in het eenvoudige fixeeren van een voorwerp.

Een belangrijke onderscheiding is hierbij te maken, en wel tusschen de intellectueele *inhouden*, en den *voortgang* van het kengebeuren, zooals zich dit openbaart in het zich waarnemend bezighouden, het zich herinneren, het denken vooral. Let men op dit onderscheid, dan zal men in de intellectueele inhouden der menschelijke psyche de hoogere inhouden en nieuwvormingen vinden, die van geen sensualistisch standpunt te verklaren zijn, en men zal hierin ook het onderscheid zien tusschen dierenziel en menschengeest, dat zich openbaart in de formaties, die ze al of niet kunnen voortbrengen: de begrippen bijvoorbeeld. En men zal vinden in den voortgang van het kengebeuren, niet alleen de functies die deze hoogere formaties voortbrengen, maar ook het komen van de ziel tot deze functies, het niet stilstaan van het psychisch gebeuren, het vóórtgaan tot waarnemen en denken, tot probleemstelling en oplossing. En zoo zal men vinden in het kennen: het streven, en ook het gevoelen. Ook hierin toont zich het onderscheid tusschen mensch en dier. Het dier reageert niet op de voorstellingen als voorstellingen, ze zijn hem slechts teekens voor lichamelijke reacties, er is geen streven in hem, dat op die voorstellingen is betrokken.

Spreken we over het *begeeren* in zijn vele vormen, te onderscheiden is weer tusschen de phaenomenologische elementen in het begeeren en het reaal-psychische streven. In het eerste is een complicatie op te merken van intellectueele en gevoelselementen, waarbij nog zulke komen, die aan het begeeren speciaal eigen zijn en phaenomenologisch niet tot de eerste zijn te herleiden. Maar ondanks hun eigen karakter — afzonderlijk kunnen deze laatste niet worden beleefd. Kan men zich een willen denken, zonder voorstellings- en gevoelselementen?

En wat het reaal-psychische streven betreft, dit komt ook niet geïsoleerd voor, maar vertoont zich in het geheele zieleleven, in den ganschen voortgang van het psychisch gebeuren. Het is de werking der zielstoestanden op elkaar en op de geheele ziel, en de

werking der ziel in en door haar toestanden. En dat wel in een bepaalden vorm. Want niet alle zielswerkzaamheid moet men in het streven doen opgaan. Er zijn feiten, die wel in hun bepaalden vorm tot stand komen overeenkomstig den aard der ziel, maar toch buiten het streven omgaan. Het krijgen van indrukken uit de buitenwereld, het associeeren, het oordeelen bevat elementen, die van het streven onafhankelijk zijn. Geen contact met de wereld van het objectieve zou mogelijk zijn, zonder deze onafhankelijke elementen.

Maar anderzijds ook weer vertoont zich de invloed van het streven tot in het waarnemen, associeeren en denken. Vooral de psychopathologie levert ons hiervan de bewijzen. En van den invloed van het streven, èn van het bestaan der elementen, die daarvan onafhankelijk zijn. Zoo zal iemand b.v. door illusie in een onbekend persoon zijn vader zien. Men is er overheen, dit als een bloot geval van verkeerde associaties te zien. Een bepaald streven is hier aan te nemen, dat in sommige gevallen ook is aan te wijzen. Maar aan den anderen kant treden in dienst van dit streven objectieve elementen. De persoon in kwestie neemt waar volgens algemeene denkvormen. Hij ziet in den onbekende een zelfstandig wezen, een mensch, een man. Dat hij hem tenslotte voor zijn vader houdt vereischt een sfeer van herinneringen aangaande dien vader, al is ze hier dan ook verwrongen. Zoo zal het kunnen gebeuren, dat iemand hallucineert onder de overmacht van strevingen, maar daarbij zal hij toch gebonden zijn aan het herinneringsmateriaal, dat hij zich heeft verworven. Ook in normale gevallen bespeurt men, hoeveel invloed de gemoedsstemming en de richting van het streven heeft op waarneming en oordeel. Maar veel sterker blijkt hier de aanwezigheid der objectieve elementen, in overeenstemming daarmede, dat bij den normale het waarheidsstreven [1]) overweegt.

Waarin bestaat nu het streven? Daarin, dat de ziel, uitgaande van een bepaalden totaal-toestand, onder den invloed van een engeren of ruimeren kring van toestandselementen, maar zoo dat zich toch steeds de ziel als geheel doet gelden, overgaat tot een toestand, die een betrekkelijke harmonie vormt. Betrekkelijk — want, al is de ziel een eenheid, te onderscheiden zijn toch verschillende tendenzen. Iedere tendenz wijst op een bepaalde richting van voortgang der zielstoestanden. Verloopt deze ongestoord, zoo

[1]) Hier niet in ethischen zin bedoeld.

openbaart zich dit in 't bewustzijn door bevrediging. Maar de tendenzen kunnen in botsing komen, [1]) en de harmonie is verstoord. Onderordening dezer tendenzen onder hoogere is de weg tot bevrediging, die alleen in harmonie der tendenzen is te vinden.

Wat deze tendenzen aangaat, ze zijn alleen in hun uitwerkingen te kennen, en ze openbaren zich in wat we neigingen en gewoonten noemen. Het is hierbij, alsof de ziel zoo geconstrueerd is, dat op een bepaalde aanleiding steeds een gelijksoortig verloop van toestanden volgt, of er, zoo niet een mechanisme, dan toch een schematisme aanwezig was. Toch staan deze tendenzen niet op zichzelf maar vertoonen groote afhankelijkheid van elkaar. Belangrijk is het ze te bestudeeren, ook met het oog op den invloed, die ze op het intellectueele materiaal uitoefenen. Men komt er hier niet, met te spreken over een invloed van het „begeervermogen" op het „kenvermogen". —

Het spreekt van zelf, dat dit streven zich in velerlei vormen openbaart, en dat het ten grondslag ligt aan de verschijnselen die in de phaenomenologie als streefgevoel, begeerte en wil optreden. Wij kunnen dit verband niet nader bespreken. Erkend zij, dat in het bewuste streven, als willen, een geheel eigenaardige vorm zich opdoet. Het intellectueel inzicht, dat hiermee gaat gepaard, schenkt aan de ziel een steun in haar streven naar harmonie. Maar ook hier komt dit streven op uit de diepte. Uit het hart zijn ook de uitgangen van het redelijk willen. Het intellect wijst den weg, maar doet hem niet gaan. Bij alle inzicht blijft waar, wat BILDERDIJK zong: „De wensch in 't diepst der ziel is door geen band te snoeren". Ook zoo evenwel blijft de waarde van het intellect groot. Het is het licht, waarin de menschelijke ziel groeit. Zij streeft naar dit licht, want ze is aangelegd op contact met het universum en op gemeenschap met God. Haar streven naar harmonie kan, zoo rijk is haar aanleg, alleen worden bevredigd, wanneer ze als mikrokosmos den makrokosmos weerspiegelt. Grond en richting en verkeerdheid van richting en herstel van richting liggen in het onbewuste streven. Maar tot bevrediging komt het pas in het bewuste. Niet is het einddoel Nirwana of mystiek al-gevoel, maar het klare en heldere schouwen, dat in zijn hoogsten vorm — handeling is.

[1]) D. w. z. verschillende richtingen in het zielsgebeuren verloopen betrekkelijk onafhankelijk van elkaar, met tegenstrijdig resultaat. Het „in botsing komen" is slechts een spreekwijze, die in § 39 haar rechtvaardiging vindt.

Blijft nog over in 't kort iets te zeggen over het gevoel. Men zal kunnen verstaan, dat het ons weinig interesseert er over te strijden, of het gevoel al of niet een afzonderlijk vermogen is. De zaak is vertroebeld, doordat zulke gecompliceerde ervaringen als affecten kortweg bij het gevoel werden ondergebracht. Anderzijds brachten de onmiskenbare strevingsverschijnselen, die men er in opmerkte, er toe ze tot het begeervermogen te rekenen. Inderdaad zijn de affecten nergens bij „onder te brengen". Ze vertoonen in bizonder sterke mate het gemengde en dooreengewevene, dat hoewel in minderen omvang, voor het geheele zieleleven geldt.

Het gevoel vertoont zich als element van ons bewustzijn, en als zoodanig alleen. Kan men zich ook onbewuste strevingen denken, onbewust gevoel zou geen gevoel meer zijn. Het moet, al is het nog zoo vaag, beleefd worden. Maar dit neemt niet weg, dat ook het gevoel op reaalpsychische toestanden en werkingen moet berusten. Dit heeft aanleiding gegeven het òf aan te zien als bepaalde werking van het begeervermogen òf als werking van een afzonderlijk, het gevoelvermogen. Wanneer men er van heeft afgezien zich de vermogens als organen te denken, die een bepaalde werking hebben te verrichten, komt deze zaak in een ander licht te staan. Men behoeft zich dan niet te kwellen met de vraag, waarom het begeervermogen, dat toch tot taak heeft de dingen te begeeren, nu ook er nog toe komt in 't voorbijgaan gevoelens te produceeren. Of dat mogelijk het gevoel een teeken is, al of niet tot begeeren over te gaan, en dus wel van belang is voor het begeervermogen, maar niet door haar bewerkt. Of uit welk materiaal een afzonderlijk gevoelvermogen deze gevoelens formeert, terwijl toch dikwijls het gevoel een passief aangedaan worden schijnt.

De kwestie is deze,of in de organisatie onzer ziel, die zoodanig is, dat daarin een voortdurend streven plaats heeft, aan dit streven onlosmakelijk een gevoel is verbonden, of in dit feit van het streven reeds ligt, dat er gevoeld zal worden. Het gaat er dus niet maar om, of gevoel en streven nauw zijn verbonden, maar of in het laatste het eerste ligt opgesloten, m.a.w. of we kunnen zeggen: met noodzakelijkheid moet het streven of een gedeelte van het streven zich als gevoel openbaren, — en waar gevoel is kòmt niet streven of vòlgt niet streven, maar *is* reeds eo ipso streven.

Zelfs al gaven we voorloopig toe, dat alle gevoel uit streven ontspringt, een bewuste openbaring van verborgen streven is, dan

ligt toch hierin, dàt zich dit streven als *gevoel* openbaart een onherleidbare kwaliteit van het zieleleven, en als hierop de aanhangers van het gevoelvermogen willen wijzen, hebben ze wèl gedaan. In het streven opzichzelf ligt nog geheel niet, dat het als gevoel bewust zal worden. Voornamelijk wie ook in de vegetatieve en animale functies verschijnselen zien, die door de ziel worden bestuurd, zullen moeilijk kunnen ontkennen, dat een streven niet noodzakelijk als gevoel tot bewustzijn moet komen. Maar ook overigens vertoonen zich in het zieleleven tal van strevingen, die door geen gevoel zich doen bemerken, en alleen in de resultaten tot uiting komen. Hoofdzaak echter is, dat in de streving als zoodanig, als reaal-psychisch gebeuren, logisch gansch en al niet besloten ligt, dat ze geheel of ten deele bewust zal zijn. Er is dus een bizondere factor in de organisatie der ziel, waardoor ons gevoelens zijn gegeven. Evenzeer als bepaalde affecties door onze zintuigen verschaft, de ziel tot productie der gewaarwordingselementen brengen, evenzeer geven bepaalde interne toestanden der ziel tot de gevoelens aanleiding, en in beide gevallen is de inrichting onzer ziel zoo, dat het niet blijft bij toestanden in het algemeen, maar komt tot bewuste toestanden van rijke verscheidenheid. [1]) Het was dit overeenstemmend karakter, dat TETENS aanleiding gaf gewaarwording en gevoel tot één vermogen saam te vatten. Consequent had hij er toe moeten komen het geheele materiaal der bewustwording tot één groep te vereenigen.

Het is dus te verklaren, dat prof. BAVINCK de gevoelens, als *bewuste* verschijnselen beschouwd, tot het kenvermogen rekende (en als uitingen van reaal-psychische werkingen tot het streefvermogen). Evenwel gaat dit bezwaarlijk, daar bewustzijn niet met kennen samenvalt en het kenproces anderzijds niet buiten het streven kan gesteld worden. Het kenvermogen in ouden zin is een conglomeraat, zooals we reeds boven aangaven. We moeten blijven staan bij het onherleidbare feit, dat bepaalde toestanden der ziel zich als bewuste openbaren, en wel sommige als gevoelens (en dan kunnen ze ook gekend worden — zijn zelve echter geen kennis).

Of deze interne toestanden der ziel, die aldus als gevoel bewust worden, nu inderdaad strevingstoestanden zijn, is een tweede vraag. De mogelijkheid liet zich denken, dat er in de ziel géén streven

[1]) De vraag aangaande de veelvuldigheid der gevoelens kan hier niet behandeld worden.

was, dat in haar geen veranderingen plaats hadden, dan die als reacties hadden te gelden op 't geen van buiten komt, dat receptiviteit het een en al der ziel was. Zouden er dan geen gevoelens mogelijk zijn? En nu er eenmaal wél streven is, is het nu zoo, dat het gevoel met het streven parallel loopt, dat sterk gevoel met sterk streven gepaard gaat en omgekeerd, dat er geen streven is zonder gevoel, dat het gevoel de graadmeter is van het streven?

Als we hierover nadenken moet het ons lichtelijk bevreemden, dat b.v. de neo-scholastische theorie in het *Handboek* van AENGENENT-WESSELING [1]) wel het gevoel rekent bij het begeervermogen, maar toch als aanhangsel een afzonderlijke behandeling er aan wijdt. Nog meer, de schrijvers waarschuwen uit paedagogisch oogpunt tegen het opvatten van het gevoel als afzonderlijk vermogen, daar men hierdoor slappe gevoelsmenschen kweekt. Afgezien daarvan, dat dit gevaar niet bestaat, wanneer men het gevoel, vermogen of niet, in de huishouding der psyche op zijn rechte plaats stelt, bevreemdt dit. Laat dan iemand met het gevoel dwepen, dan zal hij toch, meenend het gevoel te raken, het streven treffen, wanneer n.l. gevoel met streven parallel loopt. Hoogstens kan zijn fout dan zijn, dat hij verkeerde gevoelens, en daarmee verkeerde strevingen begunstigt, of liever omgekeerd, dat hij verkeerde strevingen in de hand werkt, waaruit dan de anomalie van het gevoel volgt. Waarschuwing tegen gevoelscultus heeft alleen dan zin, wanneer het gevoel een zekere onafhankelijkheid van, een zekere discrepantie met het streven vertoont. [2])

Dit doet het inderdaad. Het sterke streven, dat zich in het consequente willen uit, kan gevoelsrijk, maar ook gevoelsarm zijn. Sterkte van gevoel kan gepaard gepaard gaan met zwakheid van streven. (Vgl. de classificatie der karakters van prof. HEYMANS). Toch staat ook weer het gevoel met het streven in nauw verband. Begunstiging van het streven werkt aangenaam, belemmering onaangenaam. Men streeft om verlost te worden uit een pijnlijke situatie, te blijven in een bevredigende. Hoe is nu de verhouding?

We vragen ons hiertoe af: wat is de rol van het gevoel in ons bewuste leven. Deze, dat het de beteekenis der dingen en verhoudingen

[1]) Zie § 43.
[2]) Een dergelijke ongegronde „angst" voor het gevoel vinden we ook bij prof. BAVINCK. Beg. der Ps. [2] bl. 68 e. v.

aangeeft, die ze voor ons als bewuste persoonlijkheden bezitten. Zonder de intellectueele elementen zouden we de wereld niet kennen, zonder de gevoelselementen zou ze geen waarde voor ons hebben. D.w.z. geen bewuste waarde. Iemands spijsvertering is voor hem objectief van groote waarde, maar gaat in den regel buiten zijn bewustzijn om. En zoo vallen in 't algemeen objectieve en bewuste waarde niet steeds samen. Het gevoel nu maakt het objectieve, buiten of boven ons, tot iets vóór ons. In het gevoel *beleven* we onze verhouding tot de dingen,[1]) wat nog niet beteekent, dat we het daarin zuiver beleven, maar in ieder geval komt ons hierdoor *waarde* tot bewustzijn. Opzichzelf is dit nog geen streven, noch gevolg van streven. Maar daar de mensch strevend wezen is, zal zich dezelfde verhouding die zich in het bewustzijn als gevoel geldend maakt, ook tot streven leiden. Maar niet in dezelfde mate. Een onverwachte gebeurtenis — brand b.v. — kan tot sterk gevoel met verlamming van streven leiden; bij veelvuldige herhaling van dergelijke gevallen komt er: miniem gevoel en sterke actie (b.v. tot blussching van den brand). Het is dit verschijnsel, dat algemeen bekend is als de afstomping van het gevoel, wat juist niet vermindering van streven beteekent. Beschouwen we de zaak nog eens nauwkeurig, dan moet gezegd, dat waar we straks spraken van „verlamming van streven" toch het streven niet afwezig, maar om het zoo uit te drukken onbeholpen, in zichzelf tegenstrijdig, en daarom zonder resultaat is. Omgekeerd is het „gevoelsvrije" streven niet geheel zonder gevoel.

Dit alles is duidelijk, wanneer we inzien, dat het gevoel weerspiegelt den oogenblikkelijken zielstoestand, in zijn al of niet gunstig zijn. Dezelfde toestand, die in 't bewustzijn zich als gevoel openbaart, zal ook in den regel, reaal-psychisch beschouwd, een toestand van streving zijn. Maar de tendenzen, die in dit streven werkzaam zijn, openbaren zich niet geheel en al in den oogenblikkelijken toestand, en zoo is de vertolking van dien toestand in het gevoel, een zeer onbetrouwbare indicator van het werkelijk strevingsleven. Het streven is in hooge mate onafhankelijk van den oogenblikstoestand, waarvan het gevoel juist de spiegel is. Men denke slechts aan instinct- en gewoontehandelingen, waarbij een streven optreedt, dat zich oppermachtig betoont tegenover tal van

[1]) Deze verhouding openbaart zich als ondeelbare realiteit in alle levensuitingen, kan ook intellectueel worden ingezien, maar wordt pas „gesmaakt" in het gevoel.

toestanden, die met een sterk gevoel gepaard gaan. Stel het geval van iemand, die moe en half ziek toch zijn werk gaat doen. Hier is een sterk onaangenaam gevoel aanwezig, en ongetwijfeld is hier ook een streven, dat voortspruit uit denzelfden toestand als het gevoel: het is het streven naar rust. Evenwel staat hier tegenover een ander en sterker streven: te gaan werken. Vertoont zich dit nu ook in een — nog sterker — gevoel b.v. van lust tot arbeid of verheuging in het resultaat? Of is niet veeleer deze streving vaak zeer gevoelsarm?

Het gevoel, zouden we kunnen zeggen, wijst aan het zich oogenblikkelijk (al of niet) wèl bevinden der ziel [1]), maar hiermee zijn de strevingen niet altijd geëvenredigd. En dit is zeer gelukkig. Want het oogenblikkelijk zich wèl bevinden is hier, evenmin als bij het lichaam, waarborg voor objectief welvaren. Zoo is het dus noodig, dat de strevingen een objectief bestand hebben, een vasten voortgang, zoodat ze niet met iederen wind meewaaien. Dit hebben ze — in verschillende mate. Aangeboren en verworven neigingen leiden door de wisselvalligheden van den oogenblikstoestand — en van het gevoel — heen, in vaste richtingen. Het is alsof het gevoel slechts de oppervlakkige zielsschichten tot openbaring bracht.

Dat evenwel de neigingen niet voor altijd vast gefixeerd, maar steeds voor geleidelijke (of plotselinge: conversie) wijzigingen vatbaar zijn, bewijst de invloed van de ervaringen en hun werking op de ziel. Het momentane streven, dat daaruit zijn oorsprong neemt, kan, vooral door herhaling, op het gefundeerde, continue streven inwerken. Dit alles natuurlijk op grond van den aanleg der ziel, en binnen de grenzen van dien aanleg. Maar zóó pas kan het geschieden, dat het in den mensch niet blijft bij een blind streven, dat toevallig conform is met zijn behoeften; maar dat het, door de stadiën van intellect en gevoel, komt tot zulk een zielsgesteldheid, waarbij gevoel en streven overeenstemmen met het inzicht. Dan kan het streven zijn gevoelvol, terwijl toch zijn gedempt de sterk wisselende stemmingen; het gevoel is niet langer slechts de indicator van het veranderlijke en oppervlakkige, de subjectieve waarde valt samen met de objectieve.

39. Zooals we reeds eerder opmerkten komt in het psychische

[1]) Dat zooveel mogelijk op objecten wordt betrokken.

leven van elk onzer tweeërlei aan den dag, en wel in de eerste plaats de algemeene werkingswijze der ziel, de functies, die haar oorspronkelijk eigen zijn, zonder welke ons menschelijk psychisch leven niet zou kunnen bestaan. We hebben deze thans nagegaan en daaronder gevonden het blijvend veranderen der ziel onder invloed der ervaring. Dit is het tweede element, dat zich in ons zieleleven vertoont. Tot ons denken en doen van allen dag worden we niet alleen in staat gesteld door de algemeene zielsfuncties, maar deze werken samen in een bepaald verband en richten zich op bepaalde objecten, we nemen een bepaalde houding aan tegenover personen en zaken, en deze houding wijzigt zich geleidelijk. Dit alles wijst op een bepaalde organisatie der ziel, een vorm, waartoe zij zich uit haar aanleg heeft ontwikkeld. De ziel gaat niet op in een functionneeren, dat door oefening is verbeterd, maar er is ook een inhoud, die groeit en waardoor wel niet de grondfuncties worden gewijzigd, maar waardoor toch de reactie in het heden wordt mogelijk gemaakt in den samengestelden vorm, dien ze thans vertoont. Dat iemand een bepaald werk verricht, zekere personen bezoekt, bij bepaalde zaken geïnteresseerd is, in 't kort zijn geheele psychische leven, zooals het reilt en zeilt, wijst niet alleen op grondfuncties van het zieleleven, maar ook op een bepaalde zielsstructuur van het oogenblik, die historisch alzoo geworden is.

Wie nu verband wil leggen tusschen het bewuste psychische leven en den grond daarvan in de ziel, kan niet blijven staan bij de oorspronkelijke en steeds werkende functies, die in het aangeboren vermogen der ziel gegrond zijn, maar moet ook den groei der ziel nagaan, en trachten te ontdekken de historisch geworden elementen, die het samengesteld gebeuren der ontwikkelde ziel bepalen. Het geheel van ieders huidige zielsstructuur, die zich uit den aanleg der ziel door de ervaring heeft ontwikkeld, en die den bepaalden vorm van het oogenblikkelijke zielsverloop zijn karakter geeft, kunnen we noemen: zijn historische reactie-basis, een woord door DRIESCH op biologisch gebied in omloop gebracht [1]) voor een geheel analoog begrip.

Het begrip van de historische reactie-basis geeft rekenschap ook van die verschijnselen, welke de traditioneele vermogensleer in haar systeem niet kon voegen, of die haar dwongen de vermogens voor

[1]) Verg. HANS DRIESCH. Philosophie des Organischen [2]. 1921. S. 336 ff.

te stellen als organen die door oefening werden versterkt en vervolmaakt, die zelf weer bepaalde eigenschappen, toestanden en habitus hadden. Dit begrip staat toe verband te leggen, niet tusschen de ziel en de elementaire functies, die zich in het concrete zielsverloop laten onderscheiden, (dit doen de vermogens) maar tusschen de ziel en het bewustzijnsverloop in zijn specifieke bepaaldheid, in de samengesteldheid van zijn inhoud, in de verschillende relaties tot de veelvuldige objecten. Al ons kennen van dingen en verschijnselen, al onze practische vaardigheden, al onze constante verhoudingen tot personen en zaken vinden haar grond in de naar aanleiding der ervaring verworven structuur, in de historische reactie-basis. Kan een zuiver gehouden vermogensbegrip hoogstens alleen rekenschap geven van de formeele verscheidenheid der karakters, het begrip van de historische reactie-basis kan tot grondslag dienen bij de onderscheiding der karakters naar hun materieelen inhoud. Daarbij komt dit begrip niet in strijd met de activiteit der ziel. Het zegt niet, dat de ziel passief door de ervaring is vervormd, tot wat ze thans, b.v. bij den volwassen mensch is, maar dat de aanleg der ziel onder den invloed der ervaring tot den huidigen vorm is uitgegroeid. De gegevens der ervaring zijn niet van buiten af ingedrukt, maar van binnen uit geassimileerd. [1])

Het begrip der historische reactie-basis is ook daarom van waarde, omdat het hiermee bedoelde niet alleen behoeft te gelden als theoretische ondergrond van het zielsgebeuren, maar omdat het zich nauw kan aansluiten bij het practisch wetenschappelijk bedrijf. In 't algemeen is de stelling, dat het huidige psychische verloop wordt bepaald door de oogenblikkelijke, verworven zielsstructuur voor het empirisch onderzoek van even weinig vrucht, als het poneeren der vermogens als grond van de onherleidbare functies. Maar dit begrip is als 't ware de samenvatting van verschillende hulpbegrippen, die op grond van het empirisch onderzoek worden gevormd. En dat wel van al zulke begrippen, waarmee wordt aangeduid, dat een concreet psychisch proces niet anders is te verklaren, dan door de medewerking van factoren, die niet bewust in den oogenblikkelijken toestand zijn aan te wijzen, maar als neerslag van korter of langer geleden ervaring hun invloed doen gelden.

Als voorbeeld van zulke hulpbegrippen noemen we de verworven

[1]) Zie de afwijzing van een mechanistische beschouwing der historische reactie-basis bij DRIESCH, a. w. bl. 337.

disposities en tendenzen. Hiertoe behooren de meer duurzame, zooals de vaste reproductie-tendenzen, die het karakter bepalen van onze ruimte-aanschouwing, ons de heerschappij geven over de taal, zijn ingeweven in onze gewoonten en vaardigheden, den grondslag vormen van onze kennis; hiertoe ook behooren de vaste neigingen en de constante wilsrichtingen, de wijzen waarop we door bepaalde klassen van objecten worden aangedaan. Verder de meer voorbijgaande formaties als de persevereerende tendenzen, waardoor ons iets telkens ongevraagd in de gedachten komt, en die determineerende tendenzen, welke met het oog op een bepaalde gelegenheid gevormd worden. Deze zijn het, die ons een handeling tot het einde doen verrichten, ook al blijft het doel niet steeds in het middelpunt van de aandacht; deze zijn het, die den loop van ons bewust gerichte denken bepalen.

Het behoeft wel niet gezegd te worden, dat deze tendenzen geen afzonderlijke machten zijn, en dat we, wanneer we spreken van hun verrichtingen, dit een spreken naar analogie is. Het is steeds de ziel, die werkt, maar de ziel in een bepaalde, zóó geworden toestand, en deze toestand kan gekenschetst worden door de genoemde hulpbegrippen. Wat we met die begrippen te kennen geven, bezit in de ziel een zekere realiteit, op welke wijze dan ook, en de verschillende tendenzen kunnen tot op zekere hoogte behandeld worden, *alsof* ze eigen realiteit en eigen werkzaamheid hadden. En dit kan daarom, omdat, hoe onvolkomen ook nog, het ontstaan, het tenietgaan of verzwakken, de invloed, de samenwerking kan worden nagegaan van *die* functie-gronden, die als gevolg van den neerslag der ervaring moeten gelden, en die we disposities en tendenzen noemen. Hier is een „Als-ob" te rechtvaardigen, zooals overal waar wel niet rechtstreeks elementen kunnen worden onderscheiden, maar waar door 't aannemen van hypothetische elementen *van wèl omschreven werking* het verloop der feiten kan worden doorzichtig gemaakt. Te meer hier, waar tendenzen enz. wel geen zelfstandige wezens zijn, maar toch een reëel bepaald zijn van de ziel te kennen geven.

Het zou een afzonderlijke studie vereischen het begrip van de historische reactie-basis uiteen te leggen in de veelheid der hulpbegrippen. Een enkel verdient, als zeer belangrijk, vermelding. We wijzen alzoo nog in 't kort op de verschijnsel-groepen, waarin een min of meer constante verhouding van ons tot bepaalde personen

en zaken tot uiting komt. We bedoelen liefde, haat, eerbied, aanhankelijkheid, wantrouwen e.a. die door F. A. SHAND „sentiments" worden genoemd, en door hem beter dan vroeger zijn in 't licht gesteld. [1]) Veelal toch werden ze als een bepaalde gevoelsrichting beschouwd, en dit deed afbreuk aan hun samengesteld en langdurig karakter. Of ze werden uitingen van het begeervermogen genoemd, maar hiermee komt men niet tot een analyse, ziet ook niet hun historische bepaaldheid in, en verzuimt de intellectueele en emotioneele elementen. De „sentiments" zijn een bepaalde verhouding en houding van het ik ten opzichte van personen en zaken, een centrale stelling der ziel, op de basis van schepping (en herschepping) historisch geworden, ook onbewust bestaand en voortdurend, maar in het bewustzijn zich op velerlei wijzen uitend. Terecht beroept zich SHAND op het getuigenis der dichters, om ons duidelijk te maken dat b.v. liefde niet is een gevoel, maar iets dat zich in velerlei gevoel van vaak tegenstrijdige richting uit, in vreugde en droefheid, vrede en onrust, hoop en vrees en toorn. Voor 't intellect schept ze een eigen gedachtensfeer en denkrichting, en haar invloed op 't streven is sterk en veelsoortig.

Met de sentiments is dus in de historische reactie-basis aangegeven een stel factoren van groote waarde, die vooral in hun betrekkking tot de meer eenvoudige elementen m. i. nauwkeurig onderzoek verdienen. De psychologie nadert hier meer het leven, komt meer in contact met geschiedenis, kunst, religie, dan bij de meeste andere van haar onderzoekingsrichtingen.

HOOFDSTUK IV.

DE VERMOGENSLEER EN DE HEILIGE SCHRIFT.

40. Zooals door prof. BAVINCK werd opgemerkt in zijn geschrift over de *Bijbelsche Psychologie* wordt in de zielkunde weinig rekening

[1]) F. A SHAND. Foundations of Character[2]. 1920. Onnoodig te zeggen, dat het wijzen op enkele hulpbegrippen bij dezen schrijver geen volkomen instemming met al zijn beschouwingen beteekent.

gehouden met de psychologische gegevens die de H. Schrift aanbiedt, zooals ze trouwens ook grootendeels voorbijgaat wat dichters en schrijvers hierin hebben gepresteerd. De vraag, die we hier in 't kort onder de oogen zien: leert ons de H. Schrift iets in betrekking tot de leer der zielsvermogens? De aanhangers dier leer hebben althans niet in deze richting gezocht. Bij den grondlegger, ARISTOTELES, kon hiervan natuurlijk niet eens sprake zijn. De scholastiek en neoscholastiek grondt de zielkunde op ervaring en rede, hoewel in haar theologie de mensch ook van het standpunt der openbaring wordt beschouwd. Ook de vermogensleer der 18e eeuw houdt zich aan het natuurlijk licht. En als in het genoemde geschrift prof. BAVINCK over „De vermogens der ziel" handelt, die daaraan „in de Schrift worden toegekend" komt hij met heel wat anders dan de bekende indeeling.

We spreken nu hier niet in 't algemeen over de zielkundige uitspraken en leeringen der H. Schrift — veel schoons vindt men daaromtrent in 't genoemde geschrift — maar bepalen ons tot de straks gestelde vraag. Het zou dan niet moeilijk zijn, uitgaande van een bepaalde vermogensindeeling, uitspraken te vinden, waarin de „werkingen" dier vermogens werden beschreven. Maar dit zou vanzelf niets zeggen. De verschijnselen, die daarin tot uiting komen, stemt ieder toe. Het gaat over hun uitgangspunt en de eenheid der verschijnselen.

Verder nemen we als toegestemd aan, dat de doorgaande leer der Schrift wijst op de eenheid van den menschelijken persoon naar zijn stoffelijke en geestelijke zijde, met vollen nadruk evenwel op zijn ziel, niet maar als de levensfactor van het lichaam, doch als de drager der geestelijke waarden. Het geestelijk leven heeft zijn eigen aard en karakter, het komt niet van buiten, voor sensualisme is geen plaats, en hoe groote waarde ook aan leering en tucht wordt gehecht — nooit wordt de mensch beschouwd als product der omstandigheden. De vraag is of op dezen algemeenen grondslag nu ook moet worden gebouwd een vermogenszielkunde. En dat niet in dien algemeenen zin, dat in de ziel gronden moeten worden aangenomen voor haar functionneeren. Maar de vraag is, of het zieleleven moet worden gesplitst in afdeelingen, die ieder hun eigen domein hebben, en waarbij de eene groep functies uitsluitend op het kennen der dingen is gericht, de andere op het nastreven daarvan of het er zich van afwenden. Het kenvermogen is dan een totaal

van functies met een bepaalde taak, het begeervermogen idem met een andere taak. Onze opvatting aangaande die vermogens was nu deze, dat de verschillende functies ongetwijfeld bestaan en hun grond hebben in de ziel, maar dat ze onmogelijk tot sluitende groepen in bovengenoemden zin te vereenigen zijn, en dat in de historisch ontstaande zielsformaties de functies op een eigenaardige wijze zijn verbonden, waarvan een zuivere vermogenszielkunde geen rekenschap kan geven. Als iemand reageert op de tijding van een belangrijke gebeurtenis, kan deze reactie niet worden verklaard uit een samenwerking van oorspronkelijke functies, tenzij dan in verband met een geheel bizondere, in den loop van het leven geworden zielsgesteldheid. Wil de vermogenszielkunde hieraan recht doen, dan moet ze komen tot een zelfstandig stellen der vermogens, als organen of iets dergelijks — gelijk dan ook ruimschoots heeft plaats gehad. Vergelijkt men nu met zulke gehypostaseerde vermogens de gegevens der H. Schrift, dan is er in de eerste plaats veel te vinden, dat hiermee schijnt overeen te stemmen. Men kan aan Dr. LOS [1]) toegeven, dat de Schrift in de behandeling van het rijke zieleleven trekken van overeenkomst vertoont met de beschrijvende methode der psychologie. Evenwel toont het geheele werk van dezen schrijver aan, dat nooit de psychische verschijnselen opzichzelf worden beschouwd, meestal ook niet in betrekking tot den geheelen mensch, maar dat ze bijna steeds worden betrokken op bepaalde entiteiten: „deelen" of „organen" of „vermogens" of hoe ze dan ook zijn op te vatten.

Daar is het hart. Het hart is „het terrein van gewaarwordingen" (a. w. bl. 26), de gevoelstoon der gewaarwording wordt er aan toegekend, (t. z. p.) het is ook het voorstellende bewustzijn, en wel het receptieve (a. w. bl. 27), het onderbewuste denken wordt er mee aangeduid (t. z. p.), het is de zetel van het geweten (a. w. bl. 29). Daar is verder de ziel, de geest als pneuma en nous. Aan alle deze worden werkingen en toestanden toegeschreven. Wat aangaande deze begrippen te denken? Dat ze niet als „deelen" zijn op te vatten, staat buiten twijfel. Maar als vermogens dan? En zijn hierin de traditioneele vermogens weer te vinden?

Om deze vragen te kunnen beantwoorden, dienen we te letten op wat Prof. BAVINCK zegt op bl. 24 van zijn Bijbelsche Psychologie:

[1]) Dr. S. O. Los. Het gevoel in de H. Schrift. 1922. bl. 211.

„dat wij in de Schrift nooit met abstracte begrippen, maar altijd met de taal van het leven te doen hebben. De mensch wordt er niet wijsgeerig in zijne bestanddeelen in ontleed, maar steeds in zijn eenheid genomen, en nu eens meer van de eene, dan weer meer van eene andere zijde bezien."

Er is bij te voegen, dat niet slechts de taal van het leven wordt gebezigd, maar meer speciaal ook de taal van de omgeving en de denkwereld van den gewijden schrijver. En hoe wijd liep niet dat geestelijk milieu in de verschillende tijdperken van de ontwikkeling der openbaring uiteen. De schrijvers waren dus gebonden aan de woorden der taal en daarmee tevens aan de beteekenissen, die er in hun tijd aan gehecht werden. Maar in iedere taal geeft elk belangrijk werk aanleiding tot beteekenisverschuivingen en stempelt sommige woorden om, door de nieuwe beteekenissen, die het er in legt. Zooveel te meer de H. Schrift. De religieuze inhoud schiep de taal om tot religieuze taal en bracht de beteekenissen veler woorden op ander peil. Dit geschiedde evenwel nooit met sprongen, en dat kon ook niet, daar anders het contact met het leven van den tijd zou zijn te loor gegaan. Vandaar dat, om een voorbeeld te noemen „in het Oude Testament nog ontbreekt een technische term voor wat thans in den Christelijken godsdienst geloof heet".

Wat nu aangaat begrippen als hart, ziel, geest e. a. die in de Schrift worden aangetroffen, dan is hierbij, zooals uit hun gebruik blijkt, niet te denken aan een classificatie van het menschelijk bewustzijnsleven, nog minder aan een classificatie uit wetenschappelijk oogpunt en evenmin geeft het substantivisch gebruik dezer woorden recht ze als namen van afzonderlijke entiteiten te beschouwen. De woorden werden mèt hun beteekenisschakeeringen uit het spraakgebruik overgenomen, om de bizondere bedoeling van den schrijver uit te drukken. Vandaar soms een opeenstapeling van synoniemen om meer indruk te maken, waarbij niet steeds aan een „indeeling" is te denken. Zoo zijn ook in onze taal synoniemen-groepen staande uitdrukkingen geworden. Wie denkt bij de woorden: „iets met hart en ziel doen" aan twee subjecten? Maar dit daargelaten — met welomlijnde begrippen heeft men bij woorden als hart en ziel e. d.g. niet te doen. Wel hebben ze een eigen beteekenis-*sfeer,* zoodat ze maar zelden in elkaars plaats kunnen gebruikt worden, en ieder een eigen gebied van toepassing heeft. Maar daarbij staat hun beteekenis niet eens voor al vast, en maakt deze een ontwikkeling

door. Wàt in ieder bizonder geval met de genoemde woorden wordt bedoeld, moet behalve uit hun beteekenis-sfeer worden opgemaakt uit het verband waarin ze voorkomen, en den geheelen gedachtengang van den schrijver, eventueel in vergelijking met andere Schriftgedeelten.

We komen tot deze slotsom: nergens blijkt dat het de bedoeling is der Schrift een wetenschappelijk zielkundig begrippensysteem op te bouwen, steeds gebruikt ze de begrippen uit de sfeer der omgeving, ofschoon dikwijls op hooger peil gebracht. Het is er haar niet om te doen een theoretische structuur van het zieleleven te geven, maar ze spreekt ook hier uit en voor het leven. Er is hier dus tweeërlei te onderscheiden. Eenerzijds is te vragen: welke zijn de positieve uitspraken der Schrift aangaande het geestelijk leven der menschen? Hieronder valt b.v.: „uit het hart zijn de uitgangen des levens", „wat baat het den mensch zoo hij de geheele wereld wint en lijdt schade aan zijn ziel". Hieronder vallen *niet* geschiedkundige mededeelingen, vermaningen, ontboezemingen enz., ook al worden hierin zielkundige termen *gebruikt*. De tweede vraag is: welke zielkundige begrippen komen in de Schrift voor? Hierbij is gebruik te maken van alle termen op dit gebied, en na te gaan, waar het bizonder gebruik een nieuwe waarde geeft aan een geijkten term. Zoo komt men tot de psychologie zooals ze blijkt uit het taalgebruik, zooals ze leefde in de gedachtensfeer, waarin de openbaring tot ontplooiïng kwam. En deze psychologie heeft een groote beteekenis, die toch veelal is onderschat. Een vergelijkende studie van de psychologische termen in de verschillende talen zou van groot nut zijn. Want elk dezer in het leven gevormde begrippen wijst op een bepaalden kant van het zieleleven. En in 't bizonder de gedachtenwereld der Schrift is hier van groote beteekenis. Een leer is hieruit niet op te stellen, psychologisch inzicht te verwerven zeker.

Beschouwen we de zaak uit dit oogpunt, dan zullen we in de Schrift noch bevestiging noch bestrijding van de vermogensleer verwachten, evenmin als b.v. van de atoom-theorie op stoffelijk gebied. Aan de andere zijde evenwel is, bij de rijke veelzijdigheid waarin de Schrift het menschelijk zieleleven ter sprake brengt, het vermoeden niet ongegrond, dat ook hier het eenzijdige schema der traditioneele vermogensleer tekort schiet. Scheiding der ziel in complexen van eenzijdige functie-richting, zooals ken- en begeervermogen komt niet voor. De nadruk moge soms meer op het intellectueele leven zijn gelegd, soms meer op het strevingsleven, steeds staan bij woorden

als hart, ziel, geest, verschillend gerichte zielsuitingen met elkaar in verband.[1]) Leerzaam is in dit opzicht het gebruik van het woord *nous* in het N. T. Er zijn plaatsen waar dit woord wordt vertaald door „verstand", en waar er inderdaad zuiver intellectueele functies mee worden aangeduid, b.v. Lucas 24 : 45: „Toen opende hij hun verstand, opdat zij de Schriften verstonden". Ofschoon ook hier reeds duidelijk is, hoezeer het verstandelijk inzicht deel uitmaakte van de geheele zielsgesteldheid der discipelen. Zien we nu een plaats waar *nous* wordt vertaald door „gemoed", Rom. 12 : 2, „en wordt dezer wereld niet gelijkvormig, maar wordt veranderd door de vernieuwing uws gemoeds, opdat gij moogt beproeven, welke de goede en welbehaaglijke en volmaakte wil Gods zij." Het is niet in te zien, wat men hier met een kenvermogen zou moeten aanvangen. De vernieuwing van den *nous* is niet een wijziging in de functie van in- en uitwendige zinnen, geheugen, abstractie-vermogen of iets dergelijks in zuiver intellectueele opvatting, het is ook niet een bijgebrachte kennis, maar het is een verandering in de totaalrichting, in de centrale stelling van den mensch, en hier is het zulk eene, die zich *openbaart* in het beproeven (δοκιμάζειν), het geestelijk afwegen van den wil Gods. De *nous* is veranderd: dezelfde ken-functies van vroeger werken in een andere richting, vanuit een andere zielsconstellatie. Hier kan het begrip van de historische reactie-basis dienst doen, indien men deze „historie" niet beperkt tot het menschelijk beleven, maar uitstrekt tot de inwerking van den Geest Gods.

Naar mijn meening is bewijskracht voor of tegen de vermogensleer uit dergelijke uitspraken niet te putten, maar is de vraag gewettigd naar de toepasbaarheid van zulk een theorie op de veelzijdigheid van de beschouwingswijze der H. Schrift. Hoe zal men met een „redelijk streefvermogen" of „vrijen wil", zelfs met verworven geestelijke neigingen benaderen een lofzang van Hanna, van Zacharias, van Maria? Hier is intellectueel inzicht, gemoedsverheffing en uitingsdrang tot een geheel versmolten, terwijl toch — afgezien van de Goddelijke illuminatie — ieder moment zijn aansluiting vindt aan de persoonlijke levenservaring.

---

[1]) Verg. Dr. S. O. Los. a. w.

AFDEELING V.

Vermogensleer en pædagogiek.

HOOFDSTUK I.

PÆDAGOGIEK ZONDER VERMOGENS.

41. De opvoedkunde is later ontstaan dan het werk der opvoeding. Ze heeft dit werk als een bestaand feit te aanvaarden, systematisch te onderzoeken en zoo mogelijk er richting aan te geven.

Het is niet gemakkelijk in te zien, waarom soms practische opvoeders minder met de pædagogiek zijn ingenomen. Niemand zal ontkennen, dat, welke qualiteiten ook het opvoedingswerk vereischt, kennis van dit werk onmisbaar is. De opvoedkunde heeft geen ander doel dan deze kennis te vervolmaken. Zij kan andere vereischten als liefde en aanleg niet vervangen, maar moet ze aanvullen, en kan ze vermeerderen. In de physica is niet ieder theoreticus een handig experimentator, en omgekeerd, toch maken beiden van elkanders voordeelen gebruik.

De bij sommigen bestaande tegenzin tegen opvoedkunde is ten deele te verklaren uit vroegere leerboeken, die wel uittreksels van aftreksels genoemd zijn. Maar deze hebben met wetenschappelijke opvoedkunde niets te maken. Trouwens veronderstelt steeds de in boeken neergelegde wetenschap, dat men met het object der wetenschap zelf zal verkeeren. Ze geeft niet meer dan een handleiding voor eigen studie. Eerst door die eigen studie gaan de in handboeken neergelegde resultaten leven.

De opvoedkunde gaat er dus van uit, dat de mensch een geestelijke ontwikkeling doormaakt, en dat hierop zekere invloed kan worden uitgeoefend. Al moge zij haar stof aan verschillende wetenschappen ontleenen, ze heeft haar eigen taak. Ze gebruikt het gegeven materiaal en bewerkt het voor haar doel. Ze brengt in systematisch verband de kennis van:

1. het kind als zich ontwikkelend wezen;
2. de invloeden, die op deze ontwikkeling werken, en hierbij zoowel de onopzettelijke invloeden, die personen en zaken uitoefenen, als voornamelijk de opzettelijke inwerking die opvoeding heet;
3. hetgeen men door deze opvoeding tracht te bereiken.

Door deze factoren in verband te brengen komt ze tot de eischen, die aan den opvoeder en zijn werk moeten gesteld worden, en den weg die bij den opvoedingsarbeid is te volgen.

Het is duidelijk, dat de opvoedkunde hierbij te leen moet gaan bij de psychologie. Wel kan ze niet wachten tot deze klaar is. Evenals de techniek lang heeft bestaan vóór de technische wetenschappen en niet alles aan deze kan ontleenen, zoo heeft ook de opvoedkunde veelal gebouwd op de vulgair-psychologie, op datgene wat psychologisch algemeen bekend is en in de practijk wordt bevestigd. Veelal heeft ze in vroeger tijd het psychologisch gedeelte van haar taak als onnoodig beschouwd, het object der opvoedkunde als bekend verondersteld, en zich bepaald tot het geven van voorschriften.

Nu heeft de opvoedkunde op psychologisch terrein een keus te doen, en niet alle psychologie is voor haar geschikt.[1]) Dit ligt in den aard der zaak. De wetenschap kan nooit het bestaande omvatten, maar grijpt hier en daar in de volle werkelijkheid en tracht zoo telkens meer stof te omspannen en te doorzien, zonder de volheid van het zijnde te kunnen vermeesteren. Wanneer zij maar in de veelheid van het toevallige het wezenlijke kan vinden, en ons inzicht verschaffen! Zij geeft ons een kaart van de wereldstad; om de stad te kennen moeten we in haar leven; maar zonder kaart zouden we ons vooreerst niet kunnen redden.

Voor de opvoedkunde (en nog meer voor den opvoeder) is waardevol de psychologie van dichters en schrijvers, die men wel in tegenstelling wil brengen met de wetenschappelijke. De dichter van drama's en de romanschrijver doet zijn personen voor u leven, ge voelt hun toestanden na en leeft met hen mee, ge „verstaat ze zoo". Uitnemend! Hier kan evenwel van geen tegenstelling met de wetenschap sprake zijn. Want zoodra ge uw „inleven" in toepassing wilt brengen, moet ge beseffen voor een gelijksoortig geval te staan, en ge komt dus tot het algemeene, het „wezen"lijke, dat de wetenschap zoekt. Toch is

[1]) Hier wordt nog niet bedoeld, wat wel geen afzonderlijke vermelding behoeft, dat ze vooral met de psychologie van den jeugdigen leeftijd te doen heeft.

het waar, dat de psychologie tot nog toe deze richting van onderzoek nog te weinig heeft gevolgd. De dramatici c.s. brengen ons in aanraking met bloemen, de psychologie in haar hoofdrichting ontleedt een normaal-plant in weefsels en cellen. Beide richtingen hebben haar waarde. Ook de eerste vereischt wetenschappelijke behandeling. Op te merken is nog, dat meeleven met een denkbeeldig persoon nog wat anders is, dan aan de uitingen van een werkelijk mensch te kunnen gissen, wat in hem omgaat, en welken kant hij uit wil. Dit laatste is de gave van de echte „menschenkenners", die nog niet steeds erg „meelevend" behoeven te zijn.

In ieder geval zal met DILTHEY [1]) zijn te eischen, dat deze psychologie der intuïtieven gebracht wordt in den vorm van begrippen, d.w.z. hulpmiddelen om de veelheid te overzien en te doorzien. Niemand smade de „abstracte begrippen". Een goed begrip is een oog en een licht en een beginsel van ordening. Zoo zal ze dus moeten steunen op de algemeene psychologie.

Wat deze betreft, ze komt voor de opvoedkunde op tweeërlei wijze in aanmerking. Alvast door haar empirisch materiaal, de feiten, die ze geeft, de analyses, die ze maakt. Maar, en ziehier het aanknoopingspunt voor ons onderwerp, in de tweede plaats is ze van belang voor de totaalopvatting, die ze van het zieleleven heeft. Het is het terrein van de algemeene vragen, welke wel door het empirisch onderzoek worden beïnvloed, maar er evenzeer in hooge mate op terugwerken. Deze algemeene vragen zijn voor de opvoedkunde van niet weinig belang. Men denke slechts aan kwesties als deze of de deugd leerbaar is, of in hoeverre de opvoeding iets vermag tegenover de erfelijkheid. De algemeene psychologische theorieën vereischen dus met het oog op de opvoeding overweging. We kunnen hier niet dan onvolledig te werk gaan, daar de zaak ook historische beschouwing zou vereischen en een afzonderlijke behandeling verdiende. We blijven ook hier zooveel mogelijk op psychologisch terrein, ofschoon deze algemeene vragen in nauw verband met de totale wereldbeschouwing staan. Evenwel kan deze niet anders dan nut hebben van een beschouwing op meer beperkt gebied.

Inzake de psychologie der opvoeding zouden we twee theorieën als uitersten tegenover elkaar kunnen stellen: sensualisme en vermogenszielkunde. Volgens het sensualisme is het zieleleven totaal

[1]) Zie FRISCHEISEN—KÖHLER, Moderne Philosophie, S. 189.

afhankelijk van 't geen door de poorten der zinnen binnentreedt. De ontvangen indrukken beslissen alles. Ze vormen als 't ware een chemisch materiaal, dat zich verbindt en weer scheidt, waartusschen allerlei betrekkingen bestaan, en welke tot steeds hooger formaties leiden. Men zou hierbij de ontwikkeling van het zieleleven geheel in zijn macht hebben, wanneer men volkomen kon bepalen welke stof den opgroeienden mensch werd aangeboden. Eigenlijke geestelijke werkzaamheid is hier niet; de inhoud is alles. Wat wij oordeelen, denken, willen noemen is een wisselwerking tusschen de psychische inhouden: Opvoeden is het verschaffen van de juiste stof. De vermogenszielkunde heeft een open oog voor de psychische functies, zooals de volwassen mensch die verricht; zijn geschiktheden en vaardigheden, die veeleer de inhouden schijnen te beheerschen, als er van afhankelijk te zijn. Deze vermogens, die de mensch bezit, ontwikkelen zich uit een kiem, en ze ontwikkelen zich door het gebruik, door oefening. De inhouden zijn hieraan ondergeschikt. Waarnemen leert men door waarnemen, denken door denken, willen door willen. Opvoeding is oefening der vermogens.

Deze beschouwing sluit zich nauw aan bij het practische leven, dat den mensch naar zijn daden afmeet, en waarbij door oefening de kunst wordt verkregen. Evenwel, juist in de kringen der traditioneele vermogenspsychologie wordt ook groote waarde gehecht aan de overlevering van een bepaalden gedachtenkring. Dit wijst echter op de vorming van een bepaalden zielsinhoud, en doorbreekt de definitie der opvoeding als oefening van vermogens. Hierin ligt de sterkte van ieder sensualisme, dat het den grooten invloed van het overgeleverde en voorgehoudene erkent, de macht van omgeving en traditie. Daarentegen is dit blind voor de eigen spontane ontwikkeling der ziel, die reeds noodig is, om het aangebodene op te nemen, maar die zich vooral daar openbaart, waar ze het juk der traditie afwerpt, of deze herschept tot hoogere waarden.

In de opvoedkunde zijn geen van beide richtingen met volkomen consequentie toegepast. Het sensualisme heeft hier practisch de geestelijke functies erkend en gewaardeerd, zij het niet ten volle. De vermogenspaedogiek heeft méér gezocht dan oefening der vermogens, ofschoon vaak deze oefening in eenzijdigheid werd bevoordeeld.

Een juiste theoretische beschouwing vermijdt beide uitersten. De mensch heeft een aanleg, die beslist hoe hij op de werkingen van buiten zal reageeren, en hoe hij onder invloed van buiten zal ver-

anderen. Hij vertoont bij zijn ontwikkeling bepaalde functies, die wel worden uitgeoefend naar aanleiding en tengevolge van de indrukken, die hij ontvangt, maar die daaruit niet zijn ontstaan en niet zijn te verklaren. Wat hij ontvangt, blijft in zijn ziel niet een zelfstandig bestaan voeren, maar oefent er toch een zeer bepaalde werking op uit. Het verandert het bestand der ziel, het oefent een nawerking uit. Deze nawerkingen accumuleeren zich. Zoo is het zieleleven van den ontwikkelden mensch afhankelijk van zijn aanleg en van de veranderingen die deze heeft ondergaan. Er is een inhoud gekomen, en samengestelde functies zijn mogelijk geworden. Er heeft zich gevormd een historische reactie-basis, die zoowel is ontstaan door wat hij ondergaan, als door wat hij gedaan heeft, die zich zoowel vertoont als geestelijke inhoud als in den vorm van functie-mogelijkheid. En daar deze historische reactie-basis zich ontwikkeld heeft in een omgeving — deze in den ruimsten zin genomen — heeft de ontwikkelde mensch ook een bewuste relatie tot de objecten (personen, zaken, handelingen), een relatie die intellectuctueele, emotioneele en wilsmomenten bevat. In de ontwikkeling heeft zich, — zij het dan ook in een vorm, door de omgeving bepaald, — de grondaanleg van den mensch geopenbaard, en is hij tot zelfbewustzijn gekomen.

42. We beschouwen thans het sensualisme in een van zijn vertegenwoordigers van grooten invloed, in HERBART. [1]) Volgens zijn psychologie is het eenige werk, dat aan de ziel kan worden toegeschreven, het vormen van voorstellingen naar aanleiding van de indrukken der buitenwereld. Zijn deze eenmaal aanwezig, dan bewerkt hun onderlinge verhouding en invloed het gansche verloop der psychische verschijnselen. Het gevoel wortelt in een relatie der voorstellingsmassa's, de wil is de werking van een bepaalde massa in een bepaalde richting. In theorie is hier de opvoeding almachtig, wanneer ze slechts de werkingswetten der voorstellingen kent. Ze heeft dan in haar hand, die voorstellingen aan te brengen, die de door haar gewenschte uitwerking hebben. Zelfs behoeft zij geen schadelijke inwerking te vreezen van de krachten, die buiten de opvoeding om op het kind inwerken. Ze heeft slechts andere voorstellingen als tegengif toe te dienen. Uit deze zielkundige opvattingen

[1]) Immers komt H.'s theorie der Selbsterhaltungen practisch op sensualisme neer.

is te verklaren de groote waarde, die HERBART hecht aan het onderwijs en aan het vormen van wat hij noemt een gedachtenkring. Als men maar vroeg genoeg met de opvoeding begint en ze lang genoeg kan voortzetten, is heel wat te bereiken.

Men zou dit sensualisme, behalve met intern-psychologische wapenen, kunnen bestrijden met de gegevens der ervaring, die aantoonen, dat de toenemende verzorging van het onderwijs en de heerschappij van het intellectualisme niet de resultaten hebben gebracht, die men er van hoopte, en niet geleid hebben tot het doel, dat HERBART stelde: de deugd. De beste critiek evenwel heeft HERBART zelf geleverd door zijn gelukkige inconsequenties. Waar hij zelf de ban van het sensualisme doorbreekt, moet wel duidelijk zijn dat dit onhoudbaar is.

En dit doet hij inderdaad. De HERBART der paedagogiek is niet dezelfde als die der zielkunde. Wel behoudt deze grooten invloed, en is HERBART ongetwijfeld intellectualist, maar niet in die mate als men veelal op hooren zeggen aanneemt. Hij is niet zoo zwart, als hij wordt afgeschilderd. De paedagogische zonden van een eeuw van intellectualisme mogen niet op zijn schrander hoofd worden afgewenteld. Ze zijn veeleer aan den heerschenden tijdgeest te wijten. HERBART trad op in een tijd, waarin steeds meer naar intellectueele vorming werd gevraagd. Zijn stelsel kòn dezen geest voedsel geven. En het schijnt mij toe, dat zijn navolgers, zooals dat dikwijls geschiedt, hem in eenzijdigheid zijn gevolgd, en aan den drang van den tijd concessies hebben gedaan, die hij zelf zou geweigerd hebben. Het verdient tenminste opmerking, dat een Christelijk paedagoog als OTTO WILLMANN, toch een zelfstandig denker, zich in vele opzichten zoo nauw bij HERBART kon aansluiten.

Het standpunt van HERBART verklaart de groote waarde, die hij hecht aan het onderwijs. Geen aanleg, geen omgang, geen ervaring, geen tucht zelfs kan tot het doel der opvoeding, de deugd brengen, zonder de krachtige leiding van het onderwijs. De menschelijke ziel is een ledig vat, waarin van alle kanten de voorstellingen binnenvallen; het onderwijs moet zorgen, dat daarin de juiste komen, en dat de verwarde massa's, die ervaring en omgang aanbrengen, vóórdat ze als 't ware zijn samengegroeid, in stukken worden gebroken en tot een beter geheel worden vereenigd. De opvoeding door het onderwijs heeft dan ook groote kracht, wanneer de opvoeder maar lang genoeg zijn invloed kan uitoefenen en schade-

lijk invloeden weren. Hij heeft te vormen bij den leerling een veelomvattenden en vasten „gedachtenkring".

Dit begrip *gedachtenkring* speelt bij HERBART een groote rol en keert telkens weer terug. Wij kunnen niet alleen voorstellingen bij de kinderen vormen, maar ook zorgen, dat die zich tot een bepaald geheel vereenigen. Losse voorstellingen of groepen zijn van geen waarde. Ze moeten alle tezamen werken in den éénen gedachtenkring. Met dezen gedachtenkring voorzien kan de opgevoede mensch gerust de wereld intreden; door dezen beoordeelt hij alles en schat het op de juiste waarde; hij is zoo sterk, dat de invloed van het kwade voorbeeld of verzoekingen er geen schade meer aan kunnen doen; hij beheerscht leven en handelingen. HERBART is er van overtuigd, dat men „slechts dan de opvoeding in zijn macht heeft, als men een grooten en in zijn deelen op 't nauwst verweven gedachtenkring in de jeugdige ziel weet te brengen, die de kracht bezit het ongunstige der omgeving te overwegen, het gunstige daarvan in zich op te lossen en met zich te vereenigen". [1]) Zoo geschiedt in het klein, wat bij de menschheid in het groot gebeurt; deze „voedt zichzelf voortdurend op door den gedachtenkring, dien zij voortbrengt" (a. w. 19). Zoo ook: „hoe de gedachtenkring zich vormt, *dat* is voor den opvoeder alles; want uit gedachten komen gevoelens voort en daaruit grondbeginselen en handelwijzen" (a. w. 11).

Ook de tucht is uit dit oogpunt te beschouwen: „ook zij werkt veel sterker door het voorbeeld eener energie, die ordening bewerkt, dan ze kan werken door het onmiddellijk beteugelen van deze en gene verkeerdheid" (a. w. 12).

Het is niet te verwonderen, dat deze eenzijdige beschouwingswijze, later nog eenzijdiger doorgevoerd, tot een verbazend intellectualisme heeft geleid. Men denkt zoo licht bij „gedachtenkring" aan „kennis", en bij kennis aan iets, dat men uit het hoofd kan opzeggen. Toch heeft HERBART het zóó niet bedoeld. Het is niet om het vele weten, maar om het inzicht te doen. Het onderwijs mag niet zijn een aanbieden van allerlei bizonderheden (eine Darreichung von Notizen). Men verwachte voor de opvoeding niets van den „gemeinen Schulkram". Men verzette zich b.v. tegen alle talen-studie, die niet regelrecht uitloopt op de lectuur van dàt boek, dat de leerling voor zijn ontwikkeling behoeft. „Menschelijke verhoudingen moeten noodwendig

[1]) Allgemeine Pädagogik. Werke, Hartenstein, X, 18.

het hoofdonderwerp uitmaken van het onderwijs in iedere school, die de vorming van den ganschen mensch op zich neemt — van gymnasium tot dorpsschool".[1]) „De geheele macht van alles, wat menschen ooit gevoelden, ervoeren en dachten is de ware en echte opvoeder, die den knaap toekomt" (W. W. X, 7). In zijn eerste grootere boek over pædagogiek dat hij uitgaf,[2]) spreekt hij dan ook bijna niet van de gewone leervakken, ze zijn hem steeds middel tot het doel: de vormingen van den grooten, vasten gedachtenkring. Later, in den *Umriss pädagogischer Vorlesungen* besteedt hij wel aandacht aan de gewone schoolvakken, maar brengt ze toch steeds in verband met het genoemde einddoel. Zóó blijft hij bijna steeds in zekere tegenstelling met de toen reeds heerschende eisch van de practijk: veel weten. Bij HERBARTS navolgers, die de practische eischen van de school met het ideaal van den éénen gedachtenkring hebben trachten te vereenigen, leidde dit streven tot de bekende concentratie-eisch, waaraan ze soms op de wonderlijkste wijze trachtten te voldoen.

De theoretische grondfout van HERBART ligt in de woorden, die we zooeven aanhaalden: „want uit gedachten komen gevoelens voort, en daaruit grondbeginselen en handelwijzen". Zeker is het waar, dat dit alles niet zonder gedachten en voorstellingen gaat. Maar gevoelens en richtingen van streven zijn niet op die wijze afhankelijk van voorstellingen, dat men ze als een product daarvan kan beschouwen, en aldus redeneeren: Gegeven die en die voorstellingen, moeten daaruit resulteeren deze bepaalde gevoelens en die bepaalde richtingen van streven. Zoo is de redeneering van het sensualisme, maar daarmee is in strijd de ervaring, die leert, dat veeleer gevoel en wilsrichting voor een groot deel bepaalt, welke voorstellingen men zal opdoen. Dit vindt dan zijn verklaring daarin, dat in gevoel en streven zich de actie der ziel openbaart, wel naar aanleiding, maar niet in strenge afhankelijkheid van de ervaring. HERBART daarentegen moest wel van meening zijn, dat de opvoeding vooral bestond in het aanbrengen van voorstellingen. Deze fout trekt door geheel zijn opvoedkunde heen, en doet hem waardevolle elementen niet in het rechte licht zien.

Zooveel te meer opmerking verdient het, dat hij de factoren, die hij door zijn sensualisme moest onderschatten: allerlei dingen, die niet door voorstellingen zijn aan te brengen, toch in zijn opvoedkunde opneemt, en daardoor metterdaad het ongenoegzame van zijn theorie

[1]) Umriss päd. Vorl. Werke, Hartenstein X, 198.
[2]) Allgemeine Pädagogik aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet, 1806.

zelf aantoont. Eén van de hoofddoeleinden, die het onderwijs moet nastreven is het wekken van een veelzijdige belangstelling, en dat wel in actieven zin. „Het woord „interesse" beteekent in 't algemeen die wijze van geestelijke werkzaamheid (Thätigkeit), waartoe het onderwijs leiden moet, daar het niet mag blijven bij een bloot weten. Want dit denkt men zich als een voorraad, die ook zou kunnen ontbreken, zonder dat de mensch daarom een andere ware. Wie daarentegen wat hij weet vasthoudt en zoekt te vermeerderen, die interesseert er zich voor. Daar echter deze geestelijke werkzaamheid veelvuldig is, zoo moet er de bepaling bijkomen, die in het woord veelzijdigheid (der belangstelling) ligt" (Umriss., par. 62). Hierbij verwijst HERBART naar par. 60, waar we lezen: „Was alle geestelijke werkzaamheid van één soort, dan was het onverschillig met welke onderwerpen het onderwijs de jeugd bezighield. Het tegendeel blijkt reeds uit de ervaring welke leert, dat de talenten der menschen veelvuldig van elkaar verschillen". Ja zelfs staat in par. 59: „Voor het opvoedend onderwijs is alles gelegen aan de geestelijke werkzaamheid, waartoe ze brengt. Die moet het vermeerderen, niet verminderen; veredelen, niet verslechteren".

En wanneer HERBART spreekt over het onderwijs in de „teekens" (o.a. vreemde talen met haar grammatische vormen) waarschuwt hij: „Overigens heeft het geen zin, de theorie der teekens reeds dadelijk geheel grondig te onderwijzen; men geeft zooveel, als noodig is voor het naaste *interessante* gebruik" [1]); spoedig doet zich dan vanzelf de behoefte gevoelen aan nauwkeuriger kennis.

Wat men ook dikwijls oefening der vermogens noemt gaat HERBART evenmin voorbij, en ofschoon hij dezen naam verwerpt en de zaak anders betheoretiseert, kan hij de oefening niet missen. Niet alleen, dat hierop de gewone vaardigheid van lezen, schrijven enz. berusten — HERBART acht ook aanschouwingsoefening noodig, als voorbereiding tot het latere onderwijs in de wiskunde. (Hij noemt hier ook het woord aanschouwingsoefeningen; ze betreffen geometrische figuren; wat wij gewoonlijk aanschouwingsoefeningen noemen is bij hem een deel van het analytisch onderricht). Maar ook op het gebied der kracht neemt hij oefeningen aan, ofschoon meestal onwillekeurige, namelijk oefeningen in geduld, in het hebben van en zorgen voor bezit, en in eigen werkzaamheid (Betriebsamkeit),

[1]) W. W. X, 71.

„Men kan, men moet het vroegste bezig-zijn, waardoor het kind vanzelf door de voorwerpen der omgeving aangespoord wordt, voeden, rondleiden, voortdurend waarnemen, heel langzaam en zacht tot gestadigheid, tot langer verwijlen bij hetzelfde voorwerp, tot volgen van eenzelfde doeleinde trachten te brengen." (a.w. 171). *Men gewenne aan arbeidzaamheid van alle soort* (a.w. 178).

Geeft hij alzoo eenerzijds aan de oefening meer toe, dan zijn theorie zou doen verwachten, anderzijds belet deze hem, de volle waarde er van in te zien. Dat men in hoofdzaak wordt gevormd, door wat men doet, zou hij misschien erkend (en volgens zijn theorie ook uitgelegd) hebben, maar dan zou hij ook weer zijn teruggekomen op zijn „gedachtenkring", de wereld der ideeën, waarin het kind moet worden binnengeleid, of liever, die in hem moet worden vastgelegd als de bestuurder van zijn handelingen. In het verwerven van vaardigheden ziet hij wel niet alleen op het resultaat: het kunnen; ook de daad op zichzelf heeft waarde — we zullen het straks zien, maar de daad wordt geïnspireerd door het leven in de aanschouwing der idee.

We komen nu tot het tweede hoofddoel van het onderwijs: de karaktervorming, de vorming van den zedelijk gerichten wil. Wel leert de eenmaal aangenomen theorie: „het willen wortelt in den voorstellingskring", maar wanneer het HERBART gelukt, de eenzijdigheid dezer waarheid te vergeten, ziet hij wel andere dingen. „Het is bekend, dat menschen, niet uit al te weeke klei gevormd, niet precies er op wachten, welk karakter de opvoeder hen belieft te geven. Hoe dikwijls wordt in dit opzicht onnoodig gezorgd en gearbeid, om voort te brengen, wat zich van zelf vormt, en wat men aan het eind, als het gereed is, nemen moet zooals het is" (a.w. 127). En het opschrift van een paragraaf luidt: „*Handelen* is het principe van het karakter". En verder lezen we: „De *daad* brengt uit de begeerte den wil voort. Maar voor de daad is noodig: vaardigheid en gelegenheid. Van hieruit is te overzien, wat moet samenwerken om het karakter te vormen" (a.w. 128). „Wat gelukt wordt graag gedaan, en dikwijls herhaald, en kan het geen doel worden, dan dient het tenminste als middel; het werkt dus als een kracht om bepaalde andere doeleinden te begunstigen, en de richting van den geest daarheen te versterken (a.w. 133). En waar HERBART het heeft over een hardende levenswijze, zegt hij: „Ik laat de lichamelijke harding in haar waarde; ik ben evenwel over-

tuigd, dat men het eigenlijke hardende beginsel voor den *mensch* — die niet enkel lichaam is — niet eer zal vinden, voor men een levenswijze voor de jeugd zal leeren inrichten, waarbij zij naar eigene, en wel naar eigene juiste (richtige) neiging, een in haar oogen *ernstige werkzaamheid* kan verrichten" (a.w. 135). Hij noemt dan enkele dingen, die niet voldoen: „want daaraan ontbreekt veeltijds het eerste vereischte voor een karaktervormend handelen: ze gebeuren niet uit eigen neiging, ze zijn niet *die* daad, waardoor het inwendige begeeren zich tot wil vastzet" (t.z.p.).

Hoe men nu tot zulk een „inrichting" kan komen, verklaart HERBART niet te weten; had hij het maar aan MONTESSORI kunnen vragen! Evenwel blijkt, dat ondanks zijn theorie, die den leerling tot passiviteit veroordeelt, hij praktisch het recht van de activiteit niet ontkent. Het willen leert men volgens hem door handelen, alleen maar in welke richting men zal willen, wordt bepaald door den voorstellingskring.

Er is meer van HERBART te noemen, waaruit blijkt, dat hij boven zijn sensualisme uitging. Uitnemend zag hij in het verschil, dat er bestaat tusschen verschillende personen volgens hun aanleg — we zagen hem straks reeds spreken van onderscheidene talenten. Hij roemt de waarde van „het pædagogische gezichtspunt, volgens welk uit ieder het beste worden moet, dat *uit hem* worden kan", hij neemt voortdurend de individualiteiten ter harte, ja munt zelfs uit in de beschrijving van verschillende typen, met het oog daarop, wat de opvoeding uit hen kan maken. Telkens heeft hij het over bepaalde soorten „Köpfe". Wel moet hij, in verband met zijn theorie, hiervan een verklaring geven, waarbij de lichamelijke verschillen als oorzaak worden beschouwd, maar in ieder geval is hiermee de macht gebroken van datgene, wat van buiten tot den mensch komt, en is het feit van zijn eigen reactie erkend. Een voorbeeld: „Wat nu de aanleg betreft: met voorbijzien van buitengewone gevallen bestaat het voornaamste onderscheid volstrekt niet in datgene, *waartoe* de mensch neiging en gemakkelijkheid toont, maar veelmeer in een *formeele* bizonderheid, welke bij de individuen in graad verschilt: namelijk daarin of hun gemoedstoestand gemakkelijker of moeilijker *wisselt.* De moeilijk-beweeglijken, wanneer ze daarbij een helder verstand bezitten, hebben den voortreffelijksten aanleg; alleen, ze hebben een zeer zorgvuldig onderwijs noodig. De gemakkelijk-beweeglijken zijn gemakkelijker te onderwijzen, ja ze

helpen mee, door wat ze zelf zoeken; maar ze hebben tucht noodig, — nog tot *na* den tijd der opvoeding, en daarom zijn ze aan het toeval onderworpen, en komen bijna nooit tot zulk een *degelijke* persoonlijkheid als eerstgenoemden" (a.w. 131).

HERBARTS voorbeeld illustreert het feit, dat het sensualisme, afgezien van andere bezwaren, als basis der pædagogiek ondeugdelijk is, hoewel het in eenzijdigheid een belangrijke factor belicht: de macht van wat van buiten komt in den systematischen vorm van een geregeld onderwijs. Dat dit ook buiten den kring van HERBART wordt erkend, blijkt o.a. uit enkele woorden die we ontleenen aan JOS. GEYSER, allerminst iemand met sensualistische neigingen. Hij zegt: „Voor de opvoeding en karaktervorming is het voornaamste, het verstand (eig. rede, Vernunft) van hen die worden opgevoed, met heldere, waardevolle, overtuigende en blijvende motieven te vervullen." [1]) Daarnaast evenwel erkent hij het nut der oefening, dat zooals we zagen, ook HERBART niet verwerpt.

HOOFDSTUK II.

PÆDAGOGIEK MET VERMOGENS.

43. Als voorbeeld van een pædagogiek op de basis der vermogenszielkunde kan dienen het doorwrochte *Handboek der zielkunde met toepassingen op onderwijs en opvoeding*, door J. D. J. AENGENENT, hoogleeraar aan het groot-seminarie te Warmond en CHR. L. WESSELING, hoofd eener R.-K. bijzondere school te Scheveningen. (Bussum, 1918). De schrijvers van dit, voor gegadigden uitmuntende werk, „verstaan door opvoeding de opzettelijke, stelselmatige inwerking met natuurlijke en bovennatuurlijke middelen op het kind, om het door alzijdige en harmonische ontwikkeling van zijn lichaams- en zielsvermogens in staat te stellen, zelfstandig te leven overeenkomstig zijn tijdelijke en eeuwige bestemming." (bl. 253). Het naaste doel der opvoeding is dus de vorming der vermogens. Van-

---

[1]) Allgem. Psychologie[3] II, 510.

daar dat na de zielkundige bespreking van elk vermogen afzonderlijk, daarop de didaktische en paedagogische toepassing volgt, waarbij als factoren der vorming achtereenvolgens besproken worden: A Gods genade. B. Zelfvorming. C. Inwerking door den opvoeder.

Het zou verleidelijk zijn van dit werk een uitvoerige bespreking te geven, die recht kan doen aan het vele goede, dat daarin op paedagogisch gebied wordt geboden. Evenwel kan dit hier niet geschieden — men leze daarom het werk zelf. We moeten ons er toe beperken om aan deze paedagogiek te demonstreeren, dat een opvoedkunde, gebaseerd op de traditioneele vermogenszielkunde mèt deze haar traditioneele gebreken moet aanvaarden; en ook dan nog niet kan blijven binnen de grenzen van haar definitie: „de ontwikkeling der vermogens."

Om te beginnen met dit laatste. De schrijvers wenschen niet alleen vermogens te oefenen, maar ook een zekere hoeveelheid leerstof het eigendom te doen worden van het kind. Dit spreekt van zelf, niet alleen met het oog op de maatschappelijke eischen, maar ook daarom, omdat iedere generatie een verworven schat heeft over te leveren aan de volgende, wat nog te zwaarder weegt voor hen, bij wien een groot gedeelte van dien schat gevormd wordt door een positieven geloofsinhoud. Terecht wordt dan ook nauwkeurig deze leerstof vastgesteld in verband met het genoemde doel der opvoeding: „het kind in staat te stellen, zelfstandig te leven overeenkomstig zijn tijdelijke en eeuwige bestemming." Zoover is alles in orde, en practisch loopt dit goed. Maar — we hebben hier te doen met een theorie. En dan is theoretisch niet het juiste verband te leggen tusschen de aan te brengen leerstof en het genoemde middel: de ontwikkeling der vermogens. Want wanneer we deze uitdrukking voorloopig aanvaarden, en spreken van ontwikkeling van geheugen b.v., en verstand en wil, dan blijkt, dat deze ook zou kunnen plaats hebben onder het aanbrengen van geheel andere leerstof. Ongetwijfeld zouden geheugen, verstand en wil heel wat oefening kunnen ontvangen door het leeren van Japansch b.v. Uitgaande dus van het begrip: „ontwikkeling der vermogens" wordt de aan te brengen leerstof een toevalligheid. En omgekeerd: stel uit een bepaald oogpunt de leerstof vast, dan is daar veel bij, dat misschien minder dan andere zaken bijdraagt tot ontwikkeling der vermogens, en wordt deze laatste een toevalligheid. Op deze wijze wordt tusschen formeele en materiëele vorming, al worden ze beide

in haar waarde erkend, geen organisch verband gelegd, en blijft men tenslotte — uit psychologisch oogpunt — aan de zuigkracht van het intellectualisme blootgesteld.

Wat nu de ontwikkeling der vermogens opzichzelf aangaat — deze spreekwijze kan wel gebruikt worden, wanneer maar steeds wordt bedacht, dat de hier bedoelde „vermogens" iets zeer samengestelds zijn. Het zijn verworven of te verwerven vaardigheden, en wanneer men deze naar de traditioneele fout der vermogenszielkunde tot organen maakt, verzuimt men de analyse, vermengt heterogene bestanddeelen en moet tenslotte de maatregelen van zijn tegenstander min of meer dankbaar aanvaarden.

De vermogens namelijk zijn vermogens tot verschillende functies. Hierbij is te onderscheiden ten eerste de vervolmaking der functies, zoodat ze beter aan hun doel beantwoorden, zooals dit bij memoriseeren, denken enz. het geval is. Dan is er de richting der functies: het begeeren en willen b.v. van verschillende objecten in verschillende maté.

Wat nu het eerste aangaat — het verbeteren der functie — hier kan van vermogensvorming gesproken worden, mits men vermogens hier opvat formeel en als vaardigheden tot *samengestelde* werkzaamheden. Overal waar sprake is van oefening, zijn het niet onherleidbare functies der ziel, die geoefend worden, maar steeds samengestelde, waarbij het aakomt op een doeltreffende samenwerking der factoren. Dit wordt met name erkend door J. LINDWORSKY S. J., in zijn boek *Der Wille*. Voor hem is dit zelfs een criterium, waaruit hij afleidt, dat aangezien er oefening van het willen bestaat, dit willen een samengestelde functie moet zijn.

Inderdaad, het is niet in te zien hoe de niet-samengestelde, onherleidbare functies te oefenen of te leeren zouden zijn. De vermogens, die men dan ook ter oefening voorlegt, als waarnemen en denken zijn samengestelde vaardigheden, waarbij niet onnaspeurbare vorming van een of ander geestelijk orgaan plaats heeft, maar waarbij als neerslag der ervaring zeer bepaalde disposities ontstaan. Er is niet een algemeene oefening van een zeker waarnemingsvermogen. Er zijn hier de primaire feiten, dat de ziel op bepaalde prikkels met bewustzijnsinhouden reageert, dat bepaalde inhouden worden bevoorrecht in de opmerkzaamheid, dat de inhouden worden verbonden, dat het vroeger waargenomene indrukken achterlaat en nog meer. Deze functies zijn georganiseerd, tot een doel verbonden in de

actie van den geoefenden waarnemer. En hierbij is de waargenomen stof van groot belang. Een waarnemer van insecten is nog geen waarnemer van bloemen. Bij de eerste weet hij, waar hij op letten moet, hij weet wat hij kan verwachten, hij heeft hoofdzakelijk te letten op afwijkingen. Ten opzichte van planten staat hij weer vreemd. Toch zal hij, desgewenscht, spoediger een botanicus worden, dan iemand die „zijn waarnemingsvermogen niet geoefend heeft". Maar alweer: duidelijk aangeefbare neerslag van ervaringen, niet een onbestemd „geoefend zijn". Voor een deel heeft hij met soortgelijke elementen te doen: vormen en kleuren, die hij heeft leeren onderscheiden en benoemen. Daarbij weet hij, welke eischen aan nauwkeurige waarneming zijn te stellen, en is hij gewoon zijn aandacht te bepalen. Steeds dus een samenwerking van functies op de basis van een neerslag der ervaring.

Spreekt men dus bij deze dingen kortweg van waarnemings- en denkvermogen, die door bloote oefening worden versterkt, dan zal men de zaak veel te eenvoudig opvatten en het is hieruit te verklaren, dat, zooals AENGENENT—WESSELING erkennen „de vermogenstheorie sinds PESTALOZZI een eenzijdige toepassing in het onderwijs heeft gevonden" (bl. 28). Hier wordt met name bedoeld het oudere aanschouwingsonderwijs, waarbij de schrijvers de verdienste der latere voorstellingstheorie in zekere mate erkennen en zeggen: „Al houden wij vast aan de waarheid, dat de vermogens geoefend kunnen worden, wij letten er voortaan op, dat uit elke waarneming een voorstelling wordt geboren, en dat he tniet onverschillig is, welke voorstellingen in de eerste leerjaren worden aangebracht" (bl. 28).

Maar hiermee is nog niet het eigenlijke punt getroffen. Het blijft bij een oefening van het waarnemingsvermogen, waarbij dan ook terloops nog nuttige kennis wordt opgedaan. Niet wordt ingezien, dat de „oefening" zelf als neerslag der ervaring onderscheidbare factoren bevat: kennis van kleuren en vormen met hunne benamingen, een methode van waarnemen, een gewoonte tot aandachtsconcentratie. Terwijl tenslotte is op te merken, dat ondanks alle oefening, later door den leerling alleen zullen worden opzettelijk waargenomen de dingen, die zijn belangstelling hebben, welke belangstelling moeilijk als oefening van een vermogen zal zijn op te vatten. Wie dus wil vormen tot waarnemen heeft te bevorderen kennis, gewoonten, liefde tot de zaak. Met een blind oefenen der vermogens is niets aan te vangen. Het kan dus niet verwonderen, dat wat de schrijvers

aanbevelen b.v. ter oefening der „lagere kenvermogens" voor een groot deel samenvalt met het gewone aanschouwingsonderwijs, waarbij ook ruimschoots van de Herbartiaansche apperceptie wordt gebruik gemaakt. En als b.v. ter oefening der „verbeelding" wordt voorgeslagen, den leerlingen een kleur, een vorm, een of andere eigenschap op te geven, en hun dan op te dragen den naam op te schrijven van het voorwerp, dat die kleur enz. bezit, (bl. 100), dan worden we herinnerd aan HERBART, die wil, dat eerst de eigenschappen *aan* de voorwerpen zullen worden onderscheiden, en dat daarna de eigenschappen afzonderlijk worden voorop gesteld, terwijl bij elke eigenschap de voorwerpen worden genoemd, die deze eigenschap vertoonen. „Hierbij zal vergelijken, onderscheiden, somtijds nauwkeuriger waarnemen, vanzelf in werking komen; vergissingen, door de phantasie veroorzaakt, zullen gecorrigeerd worden door teruggrijpen op de ervaring, als kenbron".[1])

Tot „oefening der zinnen" wijzen de schrijvers op het schuurpapier en de gewichten van MONTESSORI. HERBART zegt: „verder zal ik het gevoel van het kind volgens den thermometer oefenen om koude en warmte te onderscheiden, en volgens gewichten, om de maten der zwaarte aan te geven; eindelijk zend ik hem ter schole bij den lappenkoopman, om zoo goed als hij de fijnere en grovere wollen stoffen op het gevoel te leeren onderscheiden" (Werke, Hartenstein X, 78). Verder lezen we bij AENGENENT—WESSELING: „Ook de oefening van het kinderlijk geheugen moet door den opvoeder met ernst behartigd worden. De klachten over het tekort aan blijvende resultaten van ons onderwijs vinden mee haar grond daarin, dat de onderwijzer, bewust of onbewust zich richtende naar de voorstellingstheorie van HERBART, al te zeer de oefening van het kindergeheugen verwaarloosde en heil zocht in het aanbrengen van kennis" (bl. 101). Hoe geschiedt deze oefening? „Versjes, gebeden, katechismusvragen, de hoofdzaken van de verschillende leervakken moeten geregeld en grondig gememoriseerd worden". Afgezien van het feit, dat HERBART niet zijn heil zocht in „het aanbrengen van kennis", merken we op, dat hij zegt: „Het van buiten leeren is zeer noodzakelijk; het komt bij alle wetenschappen in toepassing".[2]) Hij wijst er evenwel op, dat te groote ophooping van stof het vaste bewaren schaadt, en dat de beste manier om iets in het geheugen te bevestigen is: toepassing.

[1]) HERBART, Umriss, 2 Aufl., par. 114.
[2]) Umriss[2], par. 81.

Dat dit niet overal gaat ziet hij in. Bij het geschiedenisonderwijs b.v. moeten de hoofdpunten chronologisch gemoriseerd worden. [1])

De zaak komt hierop neer, dat het feit van de oefening der samengestelde functies vaststaat; dat dit insluit het verwerven van bepaalde kenniselementen benevens de vorming van bepaalde gewoonten en het volgen van bepaalde methoden; dat het zoowel eenzijdig is hier alles aan bewuste voorstellingen toe te schrijven, als een onbepaalde oefening van zeker vermogen aan te nemen.

Over het vormen van gewoonten nog een enkel woord. Dat de gewoonte-vorming van groote waarde is, staat wel vast, en WILLIAM JAMES bouwt er bijna de geheele paedagogiek op. Dat bij deze vorming er iets is, dat gevormd wordt, is noodzakelijk. Ten deele is dit het zenuwstelsel, maar hieruit is niet alles te verklaren, zoodat ook het achterblijven van sporen in de ziel moet worden aangenomen, die als dispositities werken, en dat niet qua bewuste inhouden, maar als onbewuste toestanden. Onjuist evenwel is het deze verandering in de ziel als vorming van een vermogen te beschouwen, daar men dan het vermogen tot een orgaan maakt. Bij de gewoonte heeft dit plaats, dat bepaalde reactie-wijzen der ziel op bepaalde wijze verbonden en in zekere volgorde optreden. Voor iedere afzonderlijke, enkelvoudige functie hierbij betrokken, moet de ziel het vermogen, en wel een aangeboren vermogen hebben. Maar dat deze functies thans in die bepaalde volgorde met gemak te samen werken, dit is te danken aan een neerslag der ervaring in de ziel, n.l. niet zoozeer van een van buiten komende ervaring, als wel van het ervaren van eigen werking, van het uitzuiveren van het onnoodige, van het vasthouden aan het doel. De oorspronkelijke vermogens zijn hierbij niet veranderd, de samenwerking alleen is tot stand gekomen. De aanleg der ziel is tot ontwikkeling gekomen. Maar er is niet een vermogen, alsof 't een orgaan ware, geoefend.

Tot zoover over de vervolmaking der functies, ofschoon we met de gewoonten feitelijk reeds gekomen zijn tot ons tweede punt: de richting der functies. Deze richting komt vooral uit in de neigingen, die steeds neigingen zijn *tot* iets, en die onder het begeervermogen worden gerangschikt, en wel onder het lagere. Het

[1]) A. w., par. 247.

doel der opvoeding bestaat hier in het vormen van goede neigingen, d. w. z. zulke, die voor het redelijke willen tot steun zijn.

Wat zijn nu volgens AENGENENT-WESSELING deze neigingen? „Onder neiging verstaat men een eigenschap of een gesteltenis van het streefvermogen, tengevolge waarvan dit gemakkelijk en veelvuldig tot dezelfde begeerte of denzelfden afkeer komt." (bl. 238).

We merken terloops op, dat het streven van begeerte en afkeer zich voltooit in het handelen (bl. 239), zoodat de voltooide neigingen dus gewoonten zijn, en hiermee alle intellectueele vorming, voor zoover deze gewoonten onderstelt, niet is vorming van het ken- maar van het begeervermogen.

Maar hoofdzakelijk wijzen we hier op de verdinglijking van het vermogen, dat oorspronkelijk bij de schrijvers een „positieve eigenschap of reëele geschiktheid" wordt genoemd, maar dat hier tengevolge van eigen „eigenschappen" tot begeerte en afkeer komt, en dat met min of meer gemak.

Het kan ook niet anders of het vermogen moet tot orgaan worden, wanneer men het ontstaan van neigingen als vorming of oefening van het vermogen wil beschouwen. Doch deze beschouwing is onjuist. Wanneer neigingen zijn ontstaan is niet een vermogen gevormd, maar is in lichaam en ziel als neerslag der ervaring in verband met den aanleg een blijvende toestand vastgelegd, waardoor begeerte en afkeer op bepaalde objecten zijn gericht. Het vermogen der ziel, om bij bepaalde indrukken niet koel en onbewogen, maar daarop met begeerte en afkeer te reageeren, en dat wel overeenkomstig de verhouding tusschen object en oogenblikkelijken zielstoestand — dit vermogen is gebleven wat het was; alleen is een van de termen der verhouding: de toestand der ziel gewijzigd en tot zeker bestand gekomen. Hier kan van oefening van een vermogen geen sprake zijn. Voor zoover deze uitdrukking zin heeft, geeft ze aan dat het *kunnen* beter gaat, maar zegt niets over de *richting*, waarin zich het handelen uitstrekt. Als iemand de neiging tot bioscoop-loopen heeft opgedaan is er niet iets, dat hij beter *kan*, maar hij is in zulk een relatie tot een bepaald object gekomen, dat hij in bepaalde *richting* gedreven wordt. Op deze wijze kan men nog wel spreken van oefening van het *willen*, als van het bewust kunnen overwinnen van neigingen, dat te gemakkelijker gaat, wanneer men het veel doet; maar oefening in neigingen bestaat niet.

Het vele goede, dat de schrijvers dan ook zeggen over het voorkomen van het ontstaan van verkeerde neigingen en het bevorderen der goede is met dankbaarheid te accepteeren, zonder de theorie. Het is buiten alle vermogensleer om bekend, dat neigingen ontstaan door 't in aanraking brengen met de objecten en door de infectie van het voorbeeld, waaraan ook HERBART, onder de benaming „Teilname" zooveel aandacht wijdt. Dat ze bovendien kunnen bevorderd en belemmerd worden door buiten de rechtstreeksche objecten gelegen middelen, als waarschuwing, overreding, belooning, straf, door intellectueele en emotioneele invloeden derhalve, en verder door den meer mechanischen invloed der gewenning. Te waardeeren is — hetgeen uit de theorie, dat er n.l. iets oorspronkelijks is, dat gevormd wordt, voortvloeit — het nadruk leggen op het feit, dat ondanks den grooten invloed der opvoeding, de wortel van het begeeren in de ziel des menschen niet rechtstreeks is te bereiken. Hiermee wordt HERBART, die zulk een overwicht toekende aan wat van buiten komt, terecht weersproken.

Evenwel, wil de vermogenszielkunde over het beïnvloeden der neigingen spreken, dan moet ze weer de vermogens maken tot organen. En ook thans weer zijn hierbij elementen, die niet tot hun recht komen. Sterk komt dit uit, waar het gaat over de vorming van den redelijken of vrijen wil. De redelijke wil of het „verstandelijke streefvermogen" is het vermogen tot verstandelijke strevingen, d. w. z. tot „die strevingsverschijnselen, welke reacties zijn op verstandelijke kennis". (A.-W. bl. 278). Het object dier strevingen, datgene waarop ze gericht zijn, is het „goede of de goedheid in de dingen". Het aanwijzen van die goedheid is het werk van het verstand. „De mensch dringt met zijn verstand door tot de kern, tot het wezen der dingen, en ziet daardoor de betrekkelijkheid, waarin die dingen staan tot zijn geheele wezen; m. a. w. hij neemt niet alleen waar goede *dingen*, maar *het goede of de goedheid* in de dingen." (A.-W. bl. 279). Trof de wil nu iets aan, dat absoluut goed was, dan zou hij dit met noodzakelijkheid moeten begeeren (A.-W. bl. 283 2°. a). Dat de mensch zich toch van het absolute of volstrekte goed, n.l. God kan afkeeren, wordt zóó verklaard: „Wij dienen ons hierbij te herinneren, dat onze streving geëvenredigd is aan onze kennis. Welnu, omdat de mensch in dit leven God slechts onvolledig kent, wijl die kennis slechts is een middellijke en analogische, daarom is het mogelijk dat onze streving van Hem

afwijkt." (A.-W. bl. 294). De aardsche dingen evenwel vertoonen steeds een betrekkelijk goed, goed met kwaad gemengd, of plaatsen ons voor een keuze tusschen verschillende „goeden". Hierin beslist de vrije wil, die wel wordt voorgelicht en geleid, maar niet absoluut gedetermineerd wordt door de motieven, d. w. z. de verstandelijke overwegingen, waardoor ons het goede in de te kiezen handelingen bewust wordt.

Men ziet, reiner intellectualisme is wel niet denkbaar. Uw wil heeft maar één functie: te streven naar het goede (en omgekeerd: zich af te wenden van het kwade). Deze functie verricht hij met absolute noodzakelijkheid zoodra maar vast staat: *hier* is het goede. Of dit het geval is, moet uw verstand — tot de kern der zaak doordringend — u leeren. Het leven stelt u voor een keuze. Was nu uw verstand machtig genoeg om pertinent vast te stellen: aan *dezen* kant van het alternatief ligt het hoogste goed, dan was feitelijk van geen keuze sprake. Uw wil toch zou niets anders dan dit hoogste goed kunnen kiezen. Maar thans nu uw verstand u niet volmaakt kan zeggen: *dit* is het beste, nu moet uw wil zijn vrijheid toonen, door tóch een, nu onvolkomen begronde, keuze te doen — een waar liberum arbitrium indifferentiæ, een beslissing over het in den grond der zaak onverschillige. Eenerzijds vinden we hier dus een groote macht aan intellectueele factoren toegeschreven, anderzijds treedt, waar deze te kort schieten, de wil als mensch in den mensch op.

En toch lezen we als pædagogische „toepassing" mooie dingen: „De opvoeding kweeke in het kind de liefde Gods aan", idem „de nederigheid", idem „de kuischheid", idem „de oprechtheid". Hoe kan dit volgens de theorie anders, dan door dit *verstandelijke inzicht* bij te brengen: deze dingen bevatten de hoogste mate van goed? En is dit dan vorming van den wil, of is het: aanbrengen van kennis, of laten we liever zeggen: bijbrengen van inzicht? (Ook aan HERBART verwijt men dikwijls het eerste, als hij het laatste bedoelt). Het is een intellectueel proces, dat naar de mate van zijn volmaaktheid noodzakelijke gevolgen voor het willen meebrengt, („onze streving is geëvenredigd aan onze kennis"), maar het vermogen niet verandert. De schrijvers vragen aangaande den wil: „Maar *kan* hij wel gevormd, geoefend worden?" En het antwoord luidt: „Het bestaan van verworven geestelijke neigingen zal wel niemand ontkennen. En wat zijn die neigingen anders dan hoedanig-

heden, blijvende gesteltenissen van den redelijken wil, welke haar ontstaan danken aan het vaak herhaald stellen van gelijksoortige wilsakten, aan oefening dus?" (A.-W. bl. 319).

Inderdaad, niemand zal het bestaan van geestelijke neigingen ontkennen. Maar hoe kunnen die — nog afgezien van de personificatie — hoedanigheden zijn van den redelijken wil? De wil kan immers niets, dan het goede, voorzoover het verstand dit aanwijst, nastreven; hij moet dit zelfs doen. Maar de aardsche dingen zijn zóó gecompliceerd, dat het verstand bijna nooit zeker kan zeggen: hier is het beste. Nu treedt de vrijheid van den wil op, die dan toch kiest. Vertoont zich nu een herhaald begeeren in dezelfde richting, een „geestelijke neiging", dan kan volgens de theorie, dit moeilijk te zoeken zijn in den wil, voorzoover ze vrij is te kiezen tusschen dingen, die niet het volstrekte goed vertoonen. Evenmin is het mogelijk dit toe te schrijven aan het onveranderlijk grondkarakter van den wil, 't geen de schrijvers noemen: „den fundamenteelen geluksdrang". Het ontstaan van de neiging kan dus alleen te danken zijn daaraan, dat de motieven, die den vrijen wil wel niet beslist determineeren, maar toch leiden, helderder zijn geworden, dat ons verstand ons duidelijker zegt: hier is het goede. Maar dan is datgene, wat zich openbaart als neiging, in den grond der zaak nòch een hoedanigheid van den wil, nòch ook van het verstand, maar een *inhoud* van het verstand. Wat zich voordoet als wilsvorming, is nòch vorming van den wil, nòch van het verstand, maar verwerving van inzicht.

Nu is er zeker alle reden, om het inzicht hoog te schatten, en zeer veel wat de schrijvers uit de schat van hun paedagogische wijsheid meedeelen, verdient alle overweging. Niemand zal den invloed van de kennis op het handelen loochenen. Maar met kennis, nòch zelfs met inzicht is bij deze theorie van een wilsvermogen, dat het abstracte goede tot object heeft, een paedagogiek der neigingen op te bouwen.

44. Hebben we alzoo een bepaalde sensualistische en een bepaalde vermogensleer in concreto beschouwd in hun verhouding tot de opvoedkunde, dan kan daaruit duidelijk zijn geworden, dat een consequent sensualisme geen waardeering kan hebben voor den eigen aard der ziel, terwijl een vermogenszielkunde dezen eigen aard wel erkent, maar in de vermogens alleen niet een genoegzame basis kan

vinden, die het rijke zieleleven in zijn ontwikkeling draagt. Want blijft men bij de vermogens staan, dan van tweeën één. Of men ziet er de gronden in van de enkelvoudige, onherleidbare functies van het zieleleven. Dan verzuimt men het terrein van de verworven vaardigheden, die in de geordende samenwerking van het veelvuldige bestaan. Of men noemt vermogens juist die samengestelde, verworven vaardigheden. Maar dan loopt men gevaar bloot van „oefening" te spreken, de analyse te verzuimen, en met name over het hoofd te zien, dat iedere samengestelde vaardigheid tot stand komt door de medewerking van intellectueele, emotioneele en strevingsfactoren, waarbij strenge vermogensindeeling theoretisch ongeoorloofd is. Het is waar, dat geen pædagogiek zuiver op zielkunde is gebaseerd, en het gezonde verstand veel recht trekt van het kromme der theorie. Niettemin is naar een goede theorie te streven. De bestaande vermogenszielkunde maakt voor de pædagogiek veel goed, door haar theoretische onzuiverheid, n.l. doordat ze oorspronkelijke vermogens en verworven vaardigheden samenvat, en de vermogens een soort ontwikkeling laat doormaken en een bepaalden inhoud schenkt. Zoo is het kenvermogen niet alleen functie, maar heeft als inhoud voorstellingen en begrippen, het begeervermogen een systeem van neigingen. Maar waartoe die vermenging?

De mensch is een zich ontwikkelend organisme, niet alleen lichamelijk, waar de ontwikkeling op zekeren tijd tot stilstand komt, maar ook geestelijk, waar men de ontwikkeling van een rijk leven bij sommigen tot op hoogen ouderdom kan waarnemen, ofschoon ook het lichaam hier grenzen stelt. De lichaamsdood breekt den draad af, en — „wij weten niet wat wij zijn zullen". Maar het terrein, dat we kunnen overzien is groot genoeg. De mensch verwerft lichamelijke en ook geestelijke vaardigheden en gewoonten, hij verwerft kennis en richtingen van streven, hij leidt een verstandelijk en gemoedsleven — dit alles is uitgroei van zijn aanleg. Dit beteekent niet, dat men maar behoeft te laten groeien — binnen de grenzen van den aanleg is er een ruime mogelijkheid voor ontwikkeling in verschillende richting, ja, zal die groei tot waardevol resultaat leiden, dan is opzettelijke inwerking d.i. opvoeding, ten zeerste noodig.

Al hetgeen nu resultaat is van die inwerking valt onder het begrip van de historische reactie-basis, dat we in het vorige hoofdstuk besproken hebben. We herhalen het nog eens: dit begrip sluit de eigenaardigheid, het eigen karakter der ziel niet uit, maar in. In

hoeverre de ervaring (want alle „inwerking" is dit slechts voor zoover ze ervaring tot stand brengt), in hoeverre de ervaring hier invloed heeft, en wat de grenzen door den aanleg gesteld, omsluiten kan dit begrip niet van te voren zeggen, maar moet het empirisch onderzoek leeren. Het veronderstelt de werking der ziel in het assimileeren en verwerken der ervaring; eerst deze werking ook vormt uit de inwerking ervaring. Maar zoo is de ziel ook in haar werken afhankelijk van 't geen haar van buiten bereikt.

Bij dit alles oefent de ziel de werkingen uit, die haar oorspronkelijk eigen zijn, en waartoe ze de vermogens heeft. Maar de bizondere vorm, waarin op een gegeven tijdstip al haar functies samenwerken, het doel waarop ze zich richten, de inhoud, die haar in kennen en gevoelen tot bewustzijn komt, berust op haar zóó gewordene formatie, op de historische reactie-basis. Hierin rusten zoowel kennis als vaardigheden, de blinde gewoonten zoowel als de waardevolle inzichten. Opzichzelf is hieruit niet te leeren of de opvoeding intellectualistisch moet zijn of op vaardigheden gericht, of ze kennis moet verschaffen of tot handelen brengen. Er is ongetwijfeld een belangrijk verschil tusschen de disposities tot handelen, die in vaardigheden en gewoonten zich openbaren, en de reproductie-tendenzen, die iemand in staat stellen een rijkdom van weten te vertoonen. Maar geen van beide richtingen kunnen verwaarloosd worden, ieder opzichzelf is onvolledig en — ook tezamen zijn ze slechts hulpmiddelen. En nu zeggen we niet: hulpmiddelen van den wil. Een in de lucht zwevende wil, deus ex machina, en die toch nog hulpmiddelen noodig heeft is er niet. Zeker, er zijn — want het willen is ook een samengestelde functie — wilsoefeningen. Iemand kan zich oefenen in het wèl overleggen, vóór hij gaat handelen, zoodat hij voortdurend gesteund wordt door het bewustzijn, op den goeden weg te zijn. Hij kan zich oefenen in het verdragen van moeilijkheden, in het zich ontzeggen van genoegens, in het vasthouden van een denkbeeld. Men kan ook anderen er toe brengen zich op die wijze te oefenen. Het is uitnemend, maar ook dit is slechts middel — voor een goed of voor een slecht doel.

Men moet hier onderscheiden tusschen het vele — aan kennis en vaardigheid — dat men den mensch kan leeren en dat toch, zooals men wel zegt, buiten zijn ziel omgaat. Dit behoeft nog geen dresseeren te zijn, — kennis en vaardigheden zijn zoo aan te brengen, dat ze met inzicht gepaard gaan. Al deze dingen kunnen zelfs belangstelling

wekken. Maar met dat al, dit raakt den buitenkant, of het onderricht is in wiskunde of opvoeding tot handelen op sportterrein of in slöjdlokaal. Het is alles hulpmiddel, het verschaft mogelijkheden, het is meer of minder van practisch nut.

Wat is het wezenlijke van den opgevoeden mensch? Niet zijn kennis, niet zijn vaardigheden, zijn geoefende „vermogens", maar zijn verhouding tot de dingen der wereld en tot God. En deze verhouding is er niet een van kennis of van gevoel of van willen, maar van die drie tezamen, of liever van zijn geheele persoonlijkheid.

Dit raakt zijn ziel, — waar zijn schat is, is ook zijn hart, — het staat in losser of nauwer verband met het centrum van zijn leven. Deze verhoudingen, deze „houdingen", deze „sentiments" kunnen niet worden ingeoefend, ze moeten gekweekt worden. Alle kennis en vaardigheid wordt tenslotte aangewend in hùn dienst.

Hoe staan nu deze „houdingen" in verband met de historische reactie-basis? Zóó, dat hier zeer in 't bizonder uitkomt, de eigenmachtigheid der ziel, maar toch ook de noodzakelijkheid en de vrucht der opvoeding. Het eerste heeft HERBART over 't hoofd gezien, die feitelijk met zijn vorming van een gedachtenkring het kweeken der „sentiments" bedoelde, bij de laatste heeft hij een verkeerde richting ingeslagen. De opvoeding kan niet bereiken het aanbrengen van een gedachtenkring, die de leiding geeft, zonder het inbrengen in een sfeer, waar ontplooiïng mogelijk is, en daarbij — niet minder belangrijk — moet ze leiden, steunen, en het inslaan van verkeerde richtingen belemmeren.

De „sentiments" komen niet uit de lucht vallen, ze behooren inderdaad tot de *historische* reactie-basis, evenzeer als deze weer gegrond is in den ziele-aard. Iemand heeft b.v. groote liefde voor zijn vaderland, offert daaraan al zijn krachten, desnoods zijn leven. Dit sentiment is ontstaan, niet gemaakt, maar gegroeid. Het zou bij een ander niet zijn ontstaan onder dezelfde invloeden, maar bij hem ook niet — zonder deze. Woord en voorbeeld tehuis, de indrukken der geschiedenis, het inzicht in de behoeften van zijn volk, de druk van vreemde overheersching, — tal van factoren hebben hier medegewerkt om den aanleg te doen uitgroeien. En wat zoo iemand nu bezit aan kennis, vaardigheid of daadkracht, staat in dienst van zijn doel. Wat hij hiervoor moet bestudeeren, bestudeert hij met hart en ziel, wat hij moet oefenen, oefent hij daarvoor, zijn willen heeft stuur en richting. Het functionneeren wordt beheerscht door de sentiments.

De studie van deze omvattende houdingen zijn voor de opvoedkunde van het grootste belang. In de eerste plaats omdat ze veelvuldig zijn, verschillende mate van samengesteldheid bezitten, in verschillende mate het centrum der persoonlijkheid raken, in velerlei verhouding tot elkaar staan. Zin voor orde b.v. kan een betrekkelijk onafhankelijk sentiment zijn, uit den aanleg voortvloeiend, het kan ook voortkomen uit een ander sentiment: ijdelheid of eerzucht of plichtsgevoel. Er is een zekere tegenwerking der sentimenten, en een zekere hierarchie. En deze laatste is noodig voor de eenheid van het karakter, voor de waarde der persoonlijkheid. De vereischte zielsgesteldheid vatte *Christus* samen in het woord: Gij zult God liefhebben boven alles en uw naaste als u zelven. De gebodsvorm van deze woorden wijst er reeds op, dat de liefde geen gevoel, maar een levenshouding is, die hier geeischt wordt, de centrale levenshouding.

Maar hiermee komen we juist tot het tweede punt. Is er dan tenslotte wel opvoeding mogelijk? Zeker, kennis en vaardigheden aanbrengen gaat, en wat energie aanwakkeren is ook nog te doen misschien. Maar de richting des levens? Die staat ten slotte buiten onze macht. Ongetwijfeld — en op ieder terrein. Toch laat niemand zich daardoor weerhouden, wat aangaat de lagere sentiments. Men tracht liefde aan te kweeken voor wetenschap en kunst, voor vaderland en vorstenhuis, voor natuur en menschenwereld. Dit gelukt tot op zekere hoogte. Doch wat de centrale levenshouding aangaat? — We bepalen ons tot de opmerking, dat hier alleen antwoord mogelijk is, voor wie staat op het standpunt van het Verbond en van den band tusschen *Christus* en de *Gemeente*. En op dat standpunt wijst Schrift en ervaring genoegzaam op den groei van het zaad der wedergeboorte. Op deze basis is een Christelijke pædagogiek mogelijk.

INHOUD.

INLEIDING.

1. Waarde en doel van het onderzoek 7
2. Oriënteering aangaande het vermogensbegrip 9

AFDEELING I. OVERZICHT VAN DE GESCHIEDENIS DER VERMOGENSLEER.

HOOFDSTUK I. PLATO.

3. De vermogens in het spraakgebruik 11
4. Homerus 12
5. Plato's zielsdeelen 13
6. Zijn vermogensbegrip 18

HOOFDSTUK II. ARISTOTELES.

7. Zijn vermogensindeeling 21
8. De ziel als functie-eenheid 23
9. De ziel als werker 26
10. Wezen der vermogens 29
11. De geest 31
12. Samenvatting 34

HOOFDSTUK III. THOMAS VAN AQUINO.

13. De tijd tusschen Aristoteles en Thomas 36
14. De vermogens bij Thomas 40
15. Zijn zielsbegrip 43
16. Conclusie 44

HOOFDSTUK IV. DE DUITSCHE VERMOGENSPSYCHOLOGIE.

17. Leibnitz 51
18. Christiaan Wolff 55
19. Na Wolff 59

AFDEELING II. DE BESTRIJDING DER VERMOGENSLEER.

HOOFDSTUK I. OUDERE TEGENSTROOMINGEN.

20. Analyse van het zieleleven 65
21. Associatie-zielkunde 70
22. Sensualisme 72
23. Samenvatting 74

HOOFDSTUK II. HERBART EN BENEKE.

24. Herbarts bestrijding 78
25. De grond hiervan 84
26. Beneke, voor- of tegenstander? 86

AFDEELING III. DE TEGENWOORDIGE STAND VAN HET VRAAGSTUK.

HOOFDSTUK I. DE PSYCHOLOGIE ZONDER VERMOGENS.

27. Strooming links 91
28. Strooming rechts 97
29. Resultaat 99

HOOFDSTUK II. HANDHAVERS DER VERMOGENSLEER.

30. De zielkunde van prof. Beysens 102
31. Die van prof. Bavinck 107
32. Joseph Geyser — vermogenszielkunde of niet? 111

AFDEELING IV. HET VERMOGENSBEGRIP EN ZIJN PLAATS IN DE ZIELKUNDE.

HOOFDSTUK I. AANGAANDE HET ZIELSBEGRIP.

33. Het stoffelijk substantie-begrip 115
34. De ziel als substantie 119
35. De ziel als „vorm" 126

HOOFDSTUK II. VERMOGENSLEER EN VERMOGENSZIELKUNDE.

36. Het vermogensbegrip 131
37. Geen vermogenszielkunde 134

HOOFDSTUK III. ORGANISCHE PSYCHOLOGIE.

38. Grondeigenschappen der ziel 145
39. De historische reactie-basis 159

HOOFDSTUK IV. DE VERMOGENSLEER EN DE HEILIGE SCHRIFT.

40. Geen uitspraak, wel een richting 163

AFDEELING V. VERMOGENSLEER EN PÆDAGOGIEK.

HOOFDSTUK I. PÆDAGOGIEK ZONDER VERMOGENS.

41. Overzicht 169
42. Sensualistische pædagogiek 173

HOOFDSTUK II. PÆDAGOGIEK MET VERMOGENS.

43. Op de basis der oude vermogensleer 180
44. Op de basis eener organische zielkunde 189